
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04335 1568

War Jesus Ekstatiker?

WAR JESUS EKSTATIKER?

EINE UNTERSUCHUNG ZUM LEBEN JESU

VON

D. OSCAR HOLTZMANN

A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU GIESSEN.





TÜBINGEN UND LEIPZIG
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1903.

C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei, Freiburg i. Br.

Vorwort.

Eine Untersuchung über die Frage, ob und wieweit Jesus Ekstatiker war, tritt ergänzend zu meinem „Leben Jesu“ hinzu. Die Rücksichten, die mich dort abhielten, mich mit fremden Meinungen auseinanderzusetzen, fielen bei dieser enger umgrenzten Aufgabe weg. Zu ihrer Lösung mussten fast alle wesentlichen Streitfragen des Lebens Jesu berührt werden. So findet man hier die Besprechung dieser Fragen, die aus Rücksicht auf den überzeitlichen Stoff im „Leben Jesu“ nicht geboten werden durfte. Auch mit meinen Kritikern setze ich mich gelegentlich auseinander; das war schon darum notwendig, weil ich in der neuen Schrift auch Aufstellungen festhalte, die sie angefochten haben.

Für freundliche Beihilfe bei Ordnung des Stellenregisters bin ich Herrn stud. theol. H. Hartmann und Herrn stud. theol. R. Metzger zu Dank verpflichtet.

Giessen, Januar 1903.

Dr. **Oscar Holtzmann.**

Inhalt.

I. Einleitung.

Harmonie oder Ekstase.

WELLHAUSENS Darstellung der Predigt Jesu in der „Israelitischen und jüdischen Geschichte“ (Berlin[3] 1897) ist von JOHANNES WEISS in seiner Neubearbeitung der Schrift „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“ (Göttingen 1900) bei aller sonstigen Bewunderung doch in einer Richtung scharf angegriffen worden (besonders S. 53—60). Jesus ist nach WEISS nicht „die abgeklärte, in sich und Gott ruhende harmonische Persönlichkeit, die bloss durch ihre Selbstentfaltung wirkt“, wie ihn WELLHAUSEN schildert[1]. Jesu Seele war vielmehr von Kampf

[1] STRAUSS (Leben Jesu für das deutsche Volk 1864 S. 208) spricht von dem „Hellenischen in Jesu“. Darunter versteht er „dieses Heitere, Ungebrochene, dieses Handeln aus der Lust und Freudigkeit eines schönen Gemütes heraus“. Demgemäss waren es gerade die Griechen, die Jesus nicht als Ekstatiker, sondern als in vollendeter Harmonie sich immer gleichbleibende Persönlichkeit aufgefasst haben. Das Joh-Evangelium gibt hier den Ton; trotz WEINELS in ihrer Art richtigen Bemerkungen (Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter 1899 S. 37. 38 vgl. J. WEISS, Reich Gottes[2] S. 54 1) stellt das Joh-Evangelium doch Jesus in stetem Gleichmass der Empfindung vor: nicht er hat die Taufvision; die Versuchung, der Seelenkampf in Gethsemane ist ihm erspart: Joh 12 27 ist ein dürftiges Zugeständnis an die kirchliche Ueberlieferung, das Joh 12 30 vgl. 11 42 fast wieder zurückgenommen wird; wie den johanneischen Christus nicht hungert (Joh 4 32—34), wie er nur um die Schrift zu erfüllen sagt, dass ihn dürste (Joh 19 28), wie der Herr der Welt über ihn keine Gewalt hat (Joh 14 30), so ist er mit dem Vater eins (Joh 10 30 17 22 23), in ihm sieht man den Vater (Joh 14 9); er hat die Welt überwunden (Joh 16 33). Siehe auch unten S. 11 Anm. 1. Dieses Bild Jesu hat auch Origenes vor Augen, vgl. namentlich περὶ ἀρχῶν II 6 5: anima Christi ita elegit diligere iustitiam, ut pro immensitate dilectionis inconvertibiliter ei atque inseparabiliter inhaereret, ita ut propositi firmitas et affectus immensitas et dilectionis inexstinguibilis calor omnem sensum conversionis atque immutationis abscinderet, et quod in arbitrio erat positum, longi usus effectu iam versum sit in naturam. Bei Athanasius überwiegt die metaphysische Betrachtung; doch vgl. contra Arian. I 38: οὐκ ἄρα καταβὰς ἐβελτιώθη, ἀλλὰ μᾶλλον ἐβελτίωσεν αὐτὸς τὰ δεόμενα βελτιώσεως καὶ εἰ τοῦ βελτιῶσαι χάριν καταβέβηκεν, οὐκ ἄρα μισθὸν ἔσχε τὸ λέγεσ-

und Sturm bewegt, in seinen Worten ist geschichtlich nur erkennbar das gewaltige, ungestüme, leidenschaftliche und daher oft einseitige religiöse Gefühl, das sich in ihnen einen gewaltsamen Durchbruch schafft. Darum dürfen Jesu Worte überhaupt nicht auf ihre Tragweite für die Zukunft befragt werden. Dem treten bei Wellhausen Aeusserungen gegenüber wie die, dass „Jesus das Ewiggültige, das Menschlich-Göttliche in den Brennspiegel seiner Individualität sammelt“ und dass „er nur dem Ausdruck gibt, was jede aufrichtige Seele fühlen muss“. Es ist für die Schwierigkeit, der persönlichen Art Jesu gerecht zu werden, kennzeichnend, dass so weit auseinander strebende Urteile über Jesus von berufenen Forschern abgegeben werden können. Da sich jedes dieser Urteile auf bestimmte, aus den Quellen gewonnene Tatsachen stützt, so dürfte man von vornherein zu der Annahme hinneigen, dass die wirkliche Gestalt Jesu dem Beschauer bald in der einen, bald in der andern Weise entgegengetreten sei, manchmal leidenschaftlich ungestüm, manchmal ruhig abgeklärt. Wellhausen redet davon, dass der Uebergang der Ekstase zur Religiosität, den die Propheten, vor allem Jeremias, eingeleitet und die Frommen nach ihnen weitergeführt haben, durch Jesus vollendet wird. Das schliesse natürlich nicht aus, dass sich auch bei ihm Höhen und Tiefen der Stimmung finden [1]. Hier scheint mir der Gegensatz von Ekstase und

---

θαι υἱὸς καὶ θεός: also ist Christus unwandelbar gut. Die christologische Formel von Chalkedon 451 enthält in ihrem ἀτρέπτως (vgl. oben bei Origenes inconvertibiliter) einen ursprünglich auf diese Unwandelbarkeit des sittlichen Willens Jesu bezogenen Ausdruck (Didymus de trinit. II 7 ὁ θεὸς λόγος — διὰ τοὺς ἐν ἁμαρτίᾳ ἀνθρώπους ἄνθρωπος ἀτρέπτως ἀσυγχύτως ἀναμαρτήτως ἀφράστως). Das wirkt noch fort bei Schleiermacher (Der christliche Glaube §§ 93. 94): „Das Urbildliche musste in (dem Erlöser) vollkommen geschichtlich werden, und jeder geschichtliche Moment desselben zugleich das Urbildliche in sich tragen.“ „Der Erlöser ist sonach allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, von allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war.“ Das ist die eigentümlich hellenische Auffassung Jesu.

[1] Siehe Israelitische und jüdische Geschichte[3] 1897 S. 378. Mit diesen Sätzen sucht Wellhausen nachträglich eine in den früheren Ausgaben vorhandene Lücke seiner Darstellung gut zu machen; er stellt Jesus in eine bestimmte geschichtliche Reihe. Dadurch lehrt er uns Jesus begreifen. Es ist nun bei Wellhausen von vornherein anzunehmen, dass er sich bei dieser Einreihung nicht getäuscht hat; die folgenden Blätter werden das erweisen. Aber Wellhausen hat nur eine Seite eines reichen und sehr verwickelten Zusammenhangs betont. Wenn Jesus an die nichtekstatische Frömmigkeit anknüpft, als deren Ausgangspunkt Wellhausen Jeremia bezeichnet, so fehlen ihm doch auch die Anknüpfungspunkte an die Apokalyptik in keiner Weise, und den seit Amos geführten Kampf gegen eine äusserliche Frömmigkeit heiliger Gebräuche führt Jesus ebenfalls zu Ende. Ein wirklich geschichtliches

Religiosität geschichtlich unberechtigt; die Ekstase ist eine immer wiederkehrende Form lebenskräftigster Religiosität, und wenn es bei WELLHAUSEN vorher heisst: „er hat die Frömmigkeit genossen, wie vor ihm niemand“, so halte ich dafür, dass die Evangelien über dieses Geniessen der Frömmigkeit sehr wenig berichten; wenn sie aber davon berichten, so neigt Jesus gerade in diesen Augenblicken (Mc 1 10—11 Lc 10 17—24 = Mt 11 25—30) stark einer ekstatischen Frömmigkeit zu. Aber WELLHAUSEN meint ja auch, dass die Ekstase durch die Religiosität Jesu überwunden sei; er lässt also die Ekstase gewissermassen als die natürliche Grundlage der Religiosität gelten; und seine Annahme von Höhen und Tiefen der Stimmung lässt vermuten, dass auch WELLHAUSEN das Ekstatische an Jesus nicht als ein anfangs vorhandenes, später ganz ausgeschiedenes Element seines geistigen Wesens betrachtet, sondern dass auch er an ein mehrfaches Durchleuchten der ekstatischen Begeisterung während der ganzen Wirksamkeit Jesu denken möchte. Dann aber handelt es sich zwischen WEISS und WELLHAUSEN nicht um einen unüberbrückbaren Gegensatz, sondern um ein stärkeres oder geringeres Betonen derselben Wahrnehmungen an der geistigen Art Jesu. Denn auch WEISS erklärt, dass niemand behaupte, Jesus sei nur Ekstatiker gewesen[1].

Verständnis der Predigt Jesu wird aber vor allem nicht vorübergehen an dem das zeitgenössische Judentum beherrschenden Gegensatz von reinen und unreinen Menschen, von den Abgesonderten (Φαρισαῖοι, פְּרִישַׁיָּא, פְּרוּשִׁים) und dem Volk im Lande (עַם הָאָרֶץ). Denn wie durch Geringschätzung heiliger Gebräuche fiel Jesus schon frühe dadurch auf, dass er mit Sündern verkehrte (Mc 2 1—3 6).

[1] ἐξίστασθαι heisst „ausser sich kommen“, ἔκστασις bezeichnet einen höchsten Grad geistiger Erregung, da über einem Eindruck das sonst gültige Mass der Dinge vergessen ist. Nun hat sich Jesus für den Messias gehalten; die Zweifel an dieser Tatsache werden erörtert werden, sie scheinen mir unbegründet. Man mag nun dieses Messiasbewusstsein Jesu noch so sehr „vergeistigen“; es ist sicher der Glaube mit ihm verbunden gewesen, dass Jesus in irgendwelchem Sinn der Herrscher der zukünftigen Welt sei, dass er für eine ewige Zukunft den Vorrang vor allen übrigen Geschöpfen Gottes habe. Ein Selbstbewusstsein solches Inhalts wird immer als ekstatisch gelten müssen; sogar der Glaube, dass irgend eine bestimmte Person dieser Messias sei, kann nur auf dem überwältigenden, alle kleinlichen Bedenken zurückweisenden Eindruck vom Werte dieser Person beruhen, wird also — wo er nicht als fertiger Gemeindeglaube ohne eigene Selbsttätigkeit auf die Autorität anderer hin übernommen wird — für ekstatisch zu gelten haben. Tatsächlich werden die, welche zuerst in Jesus den Messias erkannten, als Besessene bezeichnet (Mc 1 23—26 34 3 11 12 5 7), und auch das Bekenntnis des Petrus führt Jesus ausdrücklich auf eine besondere Offenbarung Gottes zurück (Mt 16 17). Somit kann es kaum in Frage gezogen werden, dass der Ursprung des Christentums nicht ohne Ekstase gewesen ist. Nur darüber ist zu handeln, wie weit die Ekstase Geltung gehabt hat.

Schwärmer der Reformationszeit.

Die Frage nach dem Ekstatischen an Jesus ist übrigens nicht neu; neu ist nur, dass gerade in dem Ekstatischen oder Pneumatischen seines Wirkens die wesentliche Kraft seiner Predigt von einzelnen gefunden wird. Die Verhandlungen über das Schwärmerische in Jesus gehen im Grunde zurück auf die Ablehnung des schwärmerischen Wesens in der Reformationszeit. Die Augsburger Konfession verteidigt bekanntlich in Art. 16 die weltliche Staatsordnung, das Recht im bürgerlichen Leben, den Kriegsdienst, das Eigentum, den Eid und die Ehe gegen Wiedertäufer und Mönchtum; in Art. 17 lehnt sie die nicht bloss von Wiedertäufern vertretene jüdische Anschauung ab, dass vor der Auferstehung der Toten die Frommen ein weltliches Reich in Besitz nehmen sollen, während die Gottlosen überall unterdrückt werden. Nun konnten sich die Vertreter der abgewiesenen Anschauungen auf wenigstens scheinbar ganz klare Worte Jesu berufen[1]. Die weltliche Staatsordnung ist von Jesus im Gespräch über den Zinsgroschen freilich nicht bekämpft, aber als etwas der Frömmigkeit durchaus Fremdes behandelt worden: Der Fromme fügt sich ihr, um nicht von ihr belästigt zu werden. Bürgerliches Recht und Kriegsdienst ist verworfen, wo man nicht Ohrfeige mit Ohrfeige erwidern darf, sondern Ohrfeige auf Ohrfeige still erwarten und hinnehmen muss. Das Eigentum hat Jesus offenbar nicht gebilligt, da er zuerst seinen Jüngern, dann dem

[1] Dass diese Schwärmer eine uralte Auffassung des Christentums vertreten, zeigt ein Blick in die Schriften Tertullians, mag man das einzelne darin für montanistisch halten oder nicht. Vgl. über den Staatsdienst de idololatria 18: quales et quanti (dei filium) fasces producerent, qualis purpura de humeris eius floreret, quale aurum de capite radiaret, nisi gloriam saeculi alienam et sibi et suis iudicasset? Igitur quae noluit, reiecit; quae reiecit, damnavit; quae damnavit, in pompa diaboli deputavit; über den Kriegsdienst de idololatria 19: non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum: non potest una anima duobus deberi, deo et Caesari. — omnem postea militem dominus in Petro exarmando discinxit; über den Eid de idololatria 23: praescribit Christus, non esse iurandum. „Scripsi", inquit (quidam), „sed nihil dixi." Lingua, non littera occidit; über den Erwerb de idololatria 11: si cupiditas abscedit, quae est causa adquirendi? cessante causa adquirendi non erit necessitas negotiandi; über die Ehe Apologet. 9: quidam multo securiores totam vim huius erroris virgine continentia depellunt, senes pueri; über den Chiliasmus de spectaculis 30: quale autem spectaculum in proximo est adventus domini iam indubitati, iam superbi, iam triumphantis; quae illa exsultatio angelorum, quae gloria resurgentium sanctorum; quale regnum exinde iustorum, qualis civitas nova Hierusalem! — Allerdings ist dieser urchristliche Chiliasmus, wie er hier nachwirkt, insofern anders als der in der Reformationszeit bekämpfte schwärmerische Glaube, als die Schwärmer des 16. Jahrhunderts die Zeit für gekommen hielten, selbsttätig das Reich Christi aufzurichten; das wollten die urchristlichen Chiliasten nicht (Tertullian de patientia 12: spes, quam hominis patientia exspectat).

Reichen, der ihm nachfolgen will, geboten hat, alles zu verkaufen und zu verschenken (Mc 10 21 28). Der Eid ist mit scharfem Wort Mt 5 33—37 durchaus verboten (μὴ ὀμόσαι ὅλως). Bezüglich der Ehe hat Jesus auf die Frage, ob ein Mann gut daran tue, sich zu verheiraten, mit dem schwierigen Wort von den dreierlei Eunuchen geantwortet, das wenigstens als Empfehlung der Ehelosigkeit verstanden werden kann (Mt 19 12). Steht es so mit den sittlichen Anschauungen Jesu, so ist hinsichtlich seiner religiösen Erwartung zu sagen, dass den Jüngern Mc 10 29 30 hundertfacher Ersatz für alle jetzt hingegebenen Güter schon in dieser Weltzeit verheissen wird, während ihnen erst die kommende Weltzeit das ewige Leben bringt[1]. Also kann es wohl den Anschein gewinnen, als ob in der Reformationszeit nicht die Männer der Augustana, sondern die von ihnen abgelehnten Schwarmgeister sittlich und religiös die Anschauung Jesu vertreten hätten. Daraus ergibt sich der Schlusssatz, dass Jesus ein Schwärmer gewesen sei[2].

Verteidigung gegen Schwärmerei.

Aus der Art der Fragestellung ergab sich aber auch, dass in dieser Aussage ein hässlicher Vorwurf gefunden wurde, dessen Wahrheit man mit aller Kunst zurückweisen und widerlegen müsse. Der höhere Wert der reformatorischen Anschauung gegenüber der schwärmerischen wurde im Leben immer wieder erprobt; auch für die reformatorische Anschauung liessen sich leichtlich klare Worte Jesu anführen: er hat gesagt, der Grösste müsse der Diener der Gesamtheit sein (Mc 10 43 44), also hat Jesus die rechte Staatsordnung gebilligt; er hat den Pharisäern vorgeworfen, dass sie auf das Recht nicht halten, während sie ihre Küchenkräuter verzehnten (Mt 23 23); er hat es nicht missbilligt, dass man sich mit der Waffe wehre, denn er hat selbst seinen Jüngern dazu geraten, sich Schwerter zu kaufen (Lc 22 36); wenn er hundertfachen Ersatz für das hingegebene irdische Gut in

[1] Vgl. den Schluss der vorigen Anm. Aber die Ablehnung der iudaicae opiniones in A. C. 17 setzt einen Unterschied in der Auffassung Jesu von den äusseren Bedingungen des Gottesreiches gegenüber der jüdischen Erwartung voraus, der sich nicht begründen lässt; ebenso die Abwehr der Vorstellung von einem regnum mundi („ein weltlich Reich"); dazu vgl. Mc 14 25: (τὸ γένημα τῆς ἀμπέλου) πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

[2] Es ist merkwürdig, dass A. C. 16 nur die Wiedertäufer namentlich nennt als solche qui interdicunt haec civilia officia christianis, während nach der Apologie sehr deutlich das Mönchtum als schlimmster Gegner der reformatorischen Anschauung begriffen ist (Symb. Bücher von J. T. Müller S. 215. 356): de his rebus ideo copiosius scripserunt nostri, quia monachi multas perniciosas opiniones sparserunt in ecclesiam. Vocaverunt politiam evangelicam communionem rerum, dixerunt esse consilia, non tenere proprium, non ulcisci. Es ist also Melanchthon selbst deutlich gewesen, dass die wiedertäuferischen Schwärmereien auf dem Boden der alten (katholischen) Kirchenbildung gewachsen waren.

ebensolchem Gut verheisst, so hat er das Eigentum nicht grundsätzlich verworfen; vor dem Synedrium hat er erst dem Hohenpriester geantwortet, als dieser ihn in feierlichster Weise beschwor (Mt 26 63): er hat also nicht jeden Eid abgelehnt; über die Ehe aber hat er unter Hinweis auf die Erschaffung der Geschlechter durch Gott das Wort gesprochen, dass ein Mensch nicht scheiden dürfe, was Gott vereinigt hat: er bezeichnet also die Ehe als von Gott selbst geordnet (Mc 10 9); das Messiasreich vor der Totenauferstehung, also vor dem Eintritt der ewigen Welt, wird nicht einmal in der Verheissung Mc 10 30 deutlich genannt, sonst aber in keinem Worte Jesu sicher erwähnt: Denn dass die Sanftmütigen die Erde oder das Land ererben sollen, braucht nicht auf dieses irdische Messiasreich bezogen zu werden[1]. Somit haben auch wieder die Reformatoren volles Recht, ihre Anschauung als die Auffassung Jesu selber darzustellen; und es ist nur verständlich, dass beide Teile die ihnen widersprechenden Aussagen Jesu nach denen zu deuten suchten, die ihrer eigenen Anschauung entsprachen.

Neuere Beurteilung. Auch die Darstellungen der Predigt Jesu aus dem 19. Jahrhundert bewegen sich noch meistens in der Richtung, dass sie entweder alles Schwärmerische an Jesus als willkürlich angenommen bestreiten oder es durch besondere Erklärung zu entschuldigen suchen. So meinte Keim, Geschichte Jesu von Nazara 1867—1872 I 547: „Die heilige Ruhe und Klarheit und Geistigkeit seines Wirkens (ist) das reine Gegenteil aller sanguinischen Ueberstürzung und aller cholerisch brausenden Stürmerei." Dazu kommt II 571: „Von groben Missverständnissen kann hier so wenig die Rede sein, als von kräftigen Schwärmereien. Man könnte an diese etwa denken, wenn Jesus im Beginn seines Wirkens, wo Kraft und Mut ihm irdische Arbeit predigten, an Himmel- und Wolkenfahrten gedacht hätte[2]; wenn er aber jetzt daran dachte,

---

[1] Mt 5 5 κληρονομεῖν τὴν γῆν kann aus der alttestamentlichen Verheissung herübergenommener Ausdruck für das messianische Heil sein, ohne dass der ursprüngliche Sinn zu scharf festgehalten werden dürfte, vgl. Lev 20 24 Ps 36 9 11 23 31. Die Stelle Mc 14 25 sagt nicht aus, ob die geschilderte Herrlichkeit der Totenauferstehung vorhergehen werde. Paulus (I Thess 4 16 I Kor 15 23 24) nimmt wie die Apc (20 4 12) eine doppelte Auferstehung an, und I Thess 4 16 scheint er diese Auffassung auf ein Wort Jesu zu gründen.

[2] Damit bezieht sich Keim auf die Wiederkunftsreden, insbesondere Mc 8 38 13 26 14 62 Lc 17 24. Aber wenn Jesus in sich den Messias sah, hielt er sich nach der Vorstellung seiner Zeit für den Dan 7 13 genannten, auf des Himmels Wolken kommenden Menschensohn. Denn schon in einem jedenfalls dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert angehörigen Spruch der jüdischen Sibylle (Sibyll II 286. 287) heisst es: καὶ τότε δὴ Θεὸς οὐρανόθεν πέμψει βασιλῆα κρίνει(ν) ἄνδρα ἕκαστον ἐν αἵματι καὶ πυρὸς αὐγῇ; und in der allerdings erst nach der Zerstörung des Tempels durch Titus geschriebenen Offenbarung des Esra (IV Esra 13 3) heisst der Messias: homo cum

so war es nicht Liebhaberei, sondern Notbehelf.“ Trotzdem gesteht Keim in seiner Schlussbetrachtung (III 647—649) ungern, doch der Wahrheit zu Ehren zu, dass Jesus hier und dort, besonders in der letzten Kampfeszeit in Jerusalem, aber auch schon vorher eine starke Leidenschaftlichkeit zu Tag treten lässt, und dass mit dieser Leidenschaftlichkeit hier und dort eine auffallende Härte, eine kalte, fast eisige Hinwegsetzung über menschliche Grundgefühle sich verbindet. Damit bezieht sich Keim eben auf Reden und Taten Jesu, die man vor ihm als schwärmerisch, nach ihm als ekstatisch bezeichnet hat. Eine Ablehnung alles Schwärmerischen findet sich bei Bernhard Weiss, Leben Jesu 1. Aufl. 1884 I 288: „Von Visionen, die Jesus geschaut, hören wir nichts; von solchen ausserordentlichen Momenten, in denen die Schauer Gottes ihn ergriffen, wusste er nichts [1]; sein klares, gottinniges Leben floss in schönem Gleichmass dahin und bedurfte momentaner Erregungen nicht.“ Und wieder II 297: „Lag es — im Wesen des höchsten, des messianischen Berufes, dass hier das Werk nicht ohne die Person hinausgeführt werden konnte, so muss eben der zu diesem Berufe Erwählte auch seinem Wesen nach dafür qualifiziert sein, Ansprüche erheben zu können, die auch für den grössten unter den Menschenkindern schwärmerische Selbstüberhebung oder gotteslästerliche Selbstvergötterung wären.“ Dem entspricht auch die Beurteilung der harten sittlichen Forderungen II 237: „Noch heute stellen diese Worte einem jeden die unausweichliche Alternative. War dieser Jesus ein grosser Religionslehrer, ein gewaltiger Moralprediger, ein lebendiges Tugendideal? Dann war dieser Ausspruch, welcher um seinetwillen die heiligsten Bande des Blutes zu zerreissen forderte, eine ungeheure Selbstüberhebung, eine frevle Vermessenheit. Nur wenn er der Gottgesandte war, welcher in sich das Bewusstsein des höchsten

---

nubibus coeli. Beide Stellen sind sicher nicht christlichen Ursprungs und handeln vom Messias. Somit bildete sich in oder doch bald nach den Makkabäerkämpfen auf Grund von Dan 7 13 diese Vorstellung vom Messias und hat über die Zerstörung Jerusalems hinaus auch bei den Juden sich behauptet. In dieser Vorstellung dürfte Jesus schon aufgewachsen sein; er hat sie gehabt, ehe er in sich selbst den Messias erkannte. Dass die Uebertragung dieser Vorstellung auf ihn selbst nicht ohne ekstatische Erregung möglich gewesen sein dürfte, wird zugestanden werden müssen. Dabei bleibt das Bild Jesu reiner, als bei der Auskunft eines „Notbehelfes“.

[1] Mit diesen Worten von B. Weiss vergleiche man Lc 10 17—24, wo Jesus zuerst mit unzweideutigem Ausdruck eine Vision von sich aussagt: ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα Lc 10 18 und hinterher in heiliger Begeisterung aufjauchzt: ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ Lc 10 21. Es ist freilich leicht, solche Aussagen nur als Redewendungen zu behandeln; aber es ist fraglich, ob man dadurch ihrem ursprünglichen Sinn gerecht wird.

Berufes trug, welcher die Entscheidung über das höchste Heil und das ewige Verderben an seine Person knüpfen durfte, nur dann verstehen wir diese Worte." Hier wird also die sonst schwärmerisch erscheinende Zukunftserwartung und sittliche Forderung Jesu als der dem übermenschlichen Wesen Jesu entsprechende und für seine übermenschliche Art natürliche Ausdruck gewertet. Nun können wir unmöglich feststellen, was einem übermenschlichen Wesen natürlich ist; somit bleibt uns, von dem uns zukommenden menschlichen Standpunkte aus, doch nur die Möglichkeit zu sagen, dass diese Ansprüche Jesu allerdings schwärmerisch erscheinen müssen. Geschichtlich richtiger urteilte doch schon Strauss in seinem Leben Jesu 1835 I 494: „Wer diese Ansicht von dem Hintergrunde des messianischen Planes Jesu bloss deswegen scheut, weil er durch dieselbe Jesum zum Schwärmer zu machen glaubt, der bedenke, wie genau diese Hoffnungen den langgehegten Messiasbegriffen der Juden entsprachen und wie leicht auf dem supranaturalistischen Boden jener Zeit und in dem abgeschlossenen Kreise der jüdischen Nation eine für sich abenteuerliche Vorstellung, wenn sie nur Nationalvorstellung war und sonst wahre und grossartige Seiten hat, auch einen besonderen Mann in sich hineinziehen konnte."[1] Und mehr als von den dogmatisierenden Versuchen, alles Schwärmerische von Jesus fernzuhalten, gewinnt man für das Verständnis seiner Art aus den Worten Renans (vie de Jésus 1863) S. 184: Pardonnons-lui son espérance d'une apocalypse vaine, d'une venue à grand triomphe sur les nuées du ciel. Peut-être était cela l'erreur des autres plutôt que la sienne, et s'il est vrai que lui-même ait partagé l'illusion de tous, qu'importe, puisque son rêve l'a rendu fort contre la mort, et l'a soutenu dans une lutte à laquelle sans cela peut-être il eût été inégal? Renan lässt die ekstatischen Forderungen wohl grösstenteils mit Recht in die spätere Zeit der Wirksamkeit Jesu fallen. Sein 19. Kapitel trägt die Ueberschrift: progression croissante d'enthousiasme et d'exaltation. Da heisst es: la propriété était interdite. — Un moment, le maître semble approuver ceux qui se mutileraient en vue du royaume

[1] Man könnte es als falsch beurteilen, dass Strauss überhaupt die Bedenken solcher beseitigen wollte, die eine geschichtliche Wahrheit nicht annehmen mögen, weil sie zu ihrem Christusbilde nicht passt. Ist es doch Pflicht der Wahrheit, auch das zu sehen, was niemand gerne sieht. Aber Strauss nimmt das Bedenken der Gegner als ein rein wissenschaftliches. Sie kennen Jesus als „einen besonderen Mann" und finden deshalb „eine für sich abenteuerliche Vorstellung" mit seiner Eigenart nicht verträglich. Strauss weist nach, unter welchen Bedingungen beides doch zueinander passt, und betont, dass diese Bedingungen bei Jesus erfüllt waren. Allerdings berührt sich hier — und zwar bei Strauss — die Treue des wissenschaftlichen Arbeiters mit der Treue des Seelsorgers.

de Dieu. — Jésus ne dépassa pas cette première période toute monacale où l'on croit impunément tenter l'impossible. — Il prêcha hardiment la guerre à la nature, la totale rupture avec le sang. — Une ardeur étrange anime tous ses discours qui peuvent être en partie la création de l'enthousiasme des disciples, mais qui même en ce cas viennent indirectement de Jésus, puisqu'un tel enthousiasme était son œuvre[1]. In seinem „Leben Jesu für das deutsche Volk" 1864 sagt STRAUSS zuerst S. 236: „Wer nach seinem Tod wiederzukommen erwartet, in einer Art, wie nie ein Mensch wiedergekommen ist, der ist uns — zwar nicht gerade ein Verrückter, aber doch ein arger Schwärmer", und S. 237 fügt STRAUSS hinzu: „Auch darf man nicht sagen, ein Schwärmer hätte die geschichtlichen Wirkungen, die von Jesus ausgegangen sind, nicht hervorbringen, die hohen und gesunden Einsichten — nicht haben können. Von einem Betrüger mag dies gelten, den wir daher überall aus dem Spiele lassen. Aber hohe Geistesgaben und Herzensvorzüge mit einer Dosis Schwärmerei versetzt zu sehen, ist keine ungewöhnliche Erscheinung, und von den grossen Männern der Geschichte liesse sich sogar geradezu behaupten, dass keiner von ihnen ganz ohne Schwärmerei gewesen ist[2]." Inzwischen hat die ruhige geschichtliche Kleinarbeit

[1] Das Folgende wird zeigen, dass wir den angeführten Sätzen RENANS in der Hauptsache zustimmen können. Als RENANS besonderes Verdienst muss hervorgehoben werden, dass er zuerst den enthusiastischen Glauben Jesu als Kraftquelle für Jesus selbst verstehen lehrte. Wie recht er damit hatte, zeigt jetzt ein Blick auf Mc 11 23 14 62. Aber als Subjekt religiösen Glaubens konnte Jesus erst gewürdigt werden, wo er nicht nach seiner metaphysischen Art, sondern nach seinem Wirken als geschichtliche Persönlichkeit beurteilt wurde. Damit gibt man keineswegs die fromme Betrachtung Jesu auf, sondern folgt den Massstäben der Reformationszeit, wie sie in Melanchthons Satz (Einleitung der ersten Ausgabe der loci) niedergelegt sind: hoc est — Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non — eius naturas, modos incarnationis contueri. Freilich haben die Reformatoren eine geschichtliche Auffassung des Werkes Jesu nicht erreicht; doch wenn sie den Nachdruck auf die Wohltaten Jesu (sein „Amt und Werk", LUTHER, Erl. Ausg. 35, S. 207) legen, so tritt damit das öffentliche Wirken Jesu in den Vordergrund gegenüber dem Ewiggleichbleibenden seiner natürlichen Art. Jesu Wirken bleibt aber unverständlich, wenn man die Kraft nicht in Rechnung zieht, die ihm aus seinem persönlichen Glauben erwachsen ist.

[2] H. HOLTZMANN, Neutest. Theologie I 338 Anm. erinnert hier an Cicero de natura deorum II 66: nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit. Bedeutsam ist der von STRAUSS gezogene Vergleich. Damit ist die religionsgeschichtliche Betrachtung Jesu eingeleitet, die doch wohl seinem Wert besser entspricht, als die bis dahin geübte ketzergeschichtliche (ob Jesus Schwärmer war oder nicht). In diesem Wechsel der Betrachtung wurzelt auch der von H. HOLTZMANN zu Beginn derselben Anmerkung festgestellte Wechsel der Stimmung: „Die Frage nach der ‚Schwärmerei' der synoptischen Eschatologie gehört zu den durch Stimmungen bedingten Partien in der Geschichte der Auslegung."

an den Quellen die Unmöglichkeit dargetan, die phantastisch erscheinende Zukunftshoffnung und die schroffen Forderungen Jesu aus seinem Bilde auszuscheiden. Wie schwere Ueberwindung das manchen kostete, das mag man aus den letztangeführten Ausführungen Keims entnehmen oder auch aus den Worten des alten Hase (Geschichte Jesu nach akademischen Vorlesungen 2. Aufl. 1891 S. 677): „Wir scheuten uns, was man eine unerhörte Schwärmerei nannte, in ihm anzuerkennen: dass er sich und die Seinen über seinen Untergang getröstet habe mit dem Glauben, nach grossem Elend, das über das jüdische Volk hereinbrechen werde, noch im gegenwärtigen Menschenalter, er selbst, ein deus ex machina auf den Wolken mit Engelscharen zurückzukehren zum Gericht und zur Gründung eines theokratischen Weltreiches, wie der Talmud ihn deshalb genannt hat, der Wolkenmann.“ Ein jüngeres Geschlecht hat diese fast wehmütige Stimmung bei Anerkennung geschichtlicher Wahrheit gründlich überwunden. Es liegt nichts Klagendes darin, wenn Johannes Weiss (Predigt Jesu vom Reiche Gottes[2]) S. 52 feststellt: „All jene Uebergänge, Mittelstufen, Konflikte der Pflichten, all jene Rücksichten auf das Individuelle, die unsere moderne Ethik leiten — für den grössten der Propheten sind sie nicht vorhanden.“ Und hinsichtlich des Messiasglaubens Jesu heisst es S. 155: „Wie es für uns überhaupt schon schwierig ist, uns jenes messianische Bewusstsein vorzustellen, so würde es vollends psychologisch unbegreiflich sein, wenn es nicht von einer religiösen Ekstase begleitet aufträte.“ Damit hat Weiss eine Ueberzeugung ausgesprochen, die augenblicklich wohl als die herrschende gelten kann[1].

---

[1] Dabei wirkt allerdings die herrschende Geschmacksrichtung mit. Das Hellenische, Klassische wird zurückgestellt hinter dem Eckigen, Sprunghaften, Ziellosen. Wenn Jülicher in Sybels Historischer Zeitschrift bei einer Besprechung meines „Leben Jesu“ (Bd. LII S. 280) die Schilderung derer vermisst, die Jesus „zornig bekämpft hat bis in den Tod“, wenn ihm „ein aristokratischer Zug an Jesus, seine Weltverachtung und das Dualistische in seiner Weltanschauung“ bei meiner Darstellung zu fehlen scheint, wenn „die Echtheit des nationalen Erdgeruchs“ dem Wesen Jesu durch mich entzogen sein soll, so halte ich das Jülicher hier vorschwebende Ziel einer Darstellung des Lebens Jesu bei aller Anerkennung von Jülichers hervorragenden wissenschaftlichen Leistungen doch nicht für aus der Sache selbst gewonnen. Es ist die „moderne“ Denkweise, wie sie etwa von Fr. Nietzsche gepredigt und in der „Jugend“ veranschaulicht wird. Nun ist es ganz gut, dass durch den Umschlag vom klassizistischen Stil zum modernen auch die Betrachtung der Geschichte neue Anregungen erhält. Aber die damit gebotene „Prüfung“ darf sich nicht bloss gegen die bisherige Auffassung richten; es empfiehlt sich, auch den neuen Geist nicht unbesehen sein Spiel treiben zu lassen.

II. Ekstatiker nach eigenem und fremdem Urteil.

Jesus hat während seines öffentlichen Wirkens den Vorwurf hören müssen, dass er besessen sei. Noch im Joh-Evangelium klingt diese Anklage nach. Es sind, wie so oft im vierten Evangelium, drei Stellen, an denen derselbe Punkt zur Sprache kommt Joh 7 20 8 48—52 10 20 21. Am deutlichsten ist die letzte; hier wird der Vorwurf „δαιμόνιον ἔχει" nachher durch δαιμονιζόμενος wieder aufgenommen und sofort durch „καὶ μαίνεται" näher erklärt[1]. Dass hier ein Rest treuer geschicht-

Der Vorwurf.

[1] Weinel (Wirkungen des Geistes und der Geister) hebt hervor, dass das Joh-Evangelium „die Pneumatiker sehr genau kenne, wenn es auch scheinbar sehr wenig davon spricht" (S. 37). Dafür beruft er sich auf die Rätselworte Jesu und die Art, wie Jesus das Ueberirdische in ihm oft in der dritten Person andeute (etwa Joh 3 13?). Joh 7 37 38 sei Jesus und wer zu ihm kommt als Pneumatiker geschildert. Die Art des Pneumatikers sei 3 8 treffend dargestellt. J. Weiss (Reich Gottes[2]) stimmt S. 54 1 Weinel bei und fügt noch folgende Stellen hinzu: Joh 2 14 ff. Tempelreinigung mit Betonung des verzehrenden ζῆλος; Joh 3 34: Gott gibt dem Sohn den Geist ohne Mass; die dem Vorwurf auf Besessenheit vorangehenden Worte 7 19 8 48; das Wort der fruchtlos zurückkehrenden Häscher Joh 7 46; auch das Zusammensinken der Häscher Joh 18 6; vor allem sei Joh 12 22—36 eine pneumatische Szene. — Man sieht schon hier das Missliche solcher Untersuchungen. J. Weiss nennt bei seiner Aufzählung keines der von Weinel für den Pneumatiker in Anspruch genommenen Rätselworte (ausser dem auch von Weinel besonders gerechneten 7 38). Dass nach der Christologie des Joh-Evangeliums Jesus in höchster Weise als Pneumatiker (Ekstatiker) zu gelten hat, ist ohne weiteres zuzugeben: er stammt nicht aus dieser Welt (Joh 17 14); so redet er aus der Fülle des Geistes Gottes Worte (Joh 3 34), die dem irdischen Menschen oft unverständlich sind (Joh 3 11). Aber das Kennzeichen des Gottesgeistes im Joh-Evangelium ist nicht die aufrüttelnde, treibende, sondern die alles mit ihrem Licht erhellende, aufklärende und beruhigende Kraft (Joh 14 16 17 26 15 26 16 7—15). Darum tritt alles Stürmische an dem johanneischen Christus bis auf wenige Reste urchristlicher Ueberlieferung zurück. Dahin mag man die Tempelreinigung, den Ersatz der Gethsemaneszene 12 22—36 rechnen; ebenso mag die Beschreibung des Pneumatikers 3 8 unwillkürlich die ältere Auffassung wiedergeben. Aber die Angst der Häscher 7 46 18 6

licher Erinnerung vorliegt, geht nicht bloss daraus hervor, dass das Joh-Evangelium sonst von dem den Synoptikern so geläufigen Begriff der Besessenheit keinen Gebrauch macht, sondern namentlich daraus, dass derselbe Vorwurf auch bei den Synoptikern in bestimmter Weise erhoben und von Jesus zurückgewiesen wird. Es geschieht das in der Erzählung Mc 3 22—30, da die von Jerusalem gekommenen Schriftgelehrten die Anklage gegen Jesus aussprechen „ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια“. Am Schlusse wird derselbe Vorwurf kurz zusammengefasst „πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει“. Dieser letzte Ausdruck ist die gewöhnliche Bezeichnung der Besessenheit vgl. Mc 7 25 9 18 25 Lc 4 33 Act 8 7; Βεελζεβοὺλ ist aber sicher als Name des ἄρχων τῶν δαιμονίων gedacht; Βεελζεβοὺλ ἔχειν ist also nicht etwa bloss: im Bunde mit Beelzebul stehen, ihn zum Bundesgenossen und Gehilfen haben, sondern es ist ebenso aufzufassen wie Mc 5 15 τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα; es bezeichnet die Besessenheit durch Beelzebul, und wenn Jesus nach der Anklage ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων die Dämonien austreibt, so ist das nicht anders zu verstehen, als wenn der Besessene Mc 1 23 ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ genannt wird. Wenn also Mt 12 24 und Lc 11 15 nur in der letzterwähnten Form die Anklage erhoben wird, so ist das vielleicht etwas weniger deutlich als bei Mc, aber der Sache nach ist der Vorwurf auch hier derselbe: er lautet auf Besessenheit[1]. In seiner Antwort erklärt Jesus diese Anklage für eine Lästerung des hl. Geistes Mc 3 29. Er leugnet also gar nicht, dass er

Besessen von heiligem Geist.

ruht mehr auf dem Gefühl der unerreichbaren Grösse als der überwältigenden Kraft der hier redenden Persönlichkeit, und auch die laut in die Welt gerufene Offenbarung 7 37 38 hat nichts von dem Ungestüm ekstatischen Wesens an sich: wer Segnungen in der Welt verbreitet, braucht darum noch nicht Ekstatiker zu sein. Zu ἔκραξεν λέγων 7 38 vgl. ἔκραξεν ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων καὶ λέγων 7 28 und ἔκραξεν καὶ εἶπεν 12 44, oder vom Täufer ausgesagt κέκραγε λέγων 1 15: der Ausdruck bezeichnet nur das laute Zeugnis. Im Text ist gesagt, dass der Vorwurf der Besessenheit auf urchristliche Ueberlieferung zurückgeht. S. Einleitung Anm. 1.

[1] Die ihrem ganzen Wesen nach geheimnisvolle Verbindung eines fremden Geistwesens mit der menschlichen Persönlichkeit lässt es zu, dass bald der Geist als im Menschen, bald der Mensch als im Geist befindlich bezeichnet wird. Der ersten Vorstellung entspricht es, wenn von einem Kommen des Geistes in den Menschen und namentlich oft von einem Austreiben und Ausfahren des Geistes aus dem Menschen, auch vom Menschen als der Wohnung des Geistes gesprochen wird (z. B. Mc 1 26 ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ; Mc 1 34 δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν; Lc 11 24—26 ἐξέλθῃ — τὸν οἶκόν μου, ὅθεν ἐξῆλθον — εἰςελθόντα κατοικεῖ ἐκεῖ). Die Vorstellung, dass der Mensch im Geist wohne, wird seltener durch ein Bild veranschaulicht; aber aus ihr entnimmt Paulus die speziell für seine Anschauung wichtigen Ausdrücke: βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν, ἐνδύσασθαι τὸν Χριστόν, εἶναι ἐν Χριστῷ; Gal 3 26 27 πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. Vgl. DEISSMANN, Die neutest. Formel „in Christo Jesu“ 1892.

ἐν πνεύματι wirksam ist, dass ein übermenschliches Geistwesen ihn treibt; nur die Art dieses πνεῦμα ist von den Gegnern verkehrt aufgefasst; es ist kein πνεῦμα ἀκάθαρτον in ihm, wohl aber ein πνεῦμα ἅγιον, das etwa den Engeln ebenso verwandt ist, wie jedes πνεῦμα ἀκάθαρτον dem Versucher. In der Parallele bei Mt ist das noch deutlicher ausgesprochen; Mt 12 28 heisst es ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια: Jesus treibt die Dämonen aus, getrieben und beherrscht von einem Geistwesen, das von Gott gesandt ist. Doch ist πνεῦμα ἅγιον im Munde Jesu eher zu erwarten als πνεῦμα θεοῦ, weil er nach der Sitte seines Volkes und seiner jüdischen Erziehung den Ausdruck „Gott" gerne vermeidet. Und Jesus schliesst aus der, wie es scheint, in diesem Augenblick ihm seit lange feststehenden Gewissheit, von einem heiligen Geistwesen beseelt zu sein, unmittelbar weiter auf das von den Zeitgenossen noch unbemerkte, also noch nicht sichtbar hervortretende stille Vorhandensein der Sehnsucht Israels, des Reiches Gottes. Denn erst im Reich Gottes soll Gottes Geist ausgegossen sein über alles Fleisch (Joel 2 1—5). So sagt Jesus: ἄρα ἔφθασεν ἐφ᾽ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (Mt 12 28 Lc 11 20). Schon im voraus, ehe das Gottesreich sich machtvoll verwirklicht (Mc 9 1), ist ein Gut der künftigen Welt gegeben (ἔφθασεν). Es liegt hier bei Jesus genau derselbe Gedankengang vor, wie später am ersten Pfingstfest bei Petrus: erkennt Petrus in der wundersamen Gabe der Glossolalie das Walten des Gottesgeistes in der Gemeinde, so ist ihm das ein Beweis mehr dafür, dass die Tage des Messias wirklich unmittelbar bevorstehen und dass diese Gemeinde wirklich die Gemeinde des Messias ist (Act 2 14—21; Geist und Glossolalie I Kor 14 1—37; Geist Unterpfand der Zugehörigkeit zum Messias II Kor 1 22 5 5). Hier ist hauptsächlich wichtig, dass Jesus selbst überzeugt war, von übermenschlichem Geiste erfüllt und getrieben zu sein. Dabei müssen wir, so fremdartig es uns vorkommen mag, daran festhalten, dass er diesen ihn treibenden Geist als persönliches, ihm innewohnendes Wesen vorgestellt hat[1].

[1] Sehr häufig hat aber Jesus wohl schwerlich von dem ihn treibenden hl. Geist geredet. Das lässt sich daraus schliessen, dass die Jünger eben erst am Pfingstfeste infolge der ihnen gegebenen Glossolalie zu der Ueberzeugung kamen, dass der der Messiasgemeinde verheissene Gottesgeist jetzt ihnen gegeben sei. Die Richtigkeit dieser Ueberlieferung der Apostelgeschichte steht nämlich dadurch fest, dass noch für Paulus Glossolalie und Geist Wechselbegriffe sind und dass noch die paulinischen Gemeinden in der Glossolalie das hauptsächliche Merkmal des Geistesbesitzes sahen (I Kor 12—14). Von einer unmittelbaren Uebertragung des Pneumas Christi auf seine Jünger, wie sie Joh 20 22 ausgesagt wird, weiss die ältere Ueberlieferung nichts. So ist auch die Taufe εἰς τὸ ὄνομα τοῦ ἁγίου πνεύματος Mt 28 19 jedenfalls kein Gebot des vor dem Pfingstfest seinen Jüngern erscheinenden Herrn. Wäre nun Mt 12 28

Eindruck des Wirkens Jesu.

Ist nun Besessenheit immer ein Ueberwältigtwerden von einer dem Menschen ursprünglich fremden Macht, so war also auch der Eindruck des Wirkens Jesu derart, dass er weniger zu treiben schien, als getrieben zu werden; er handelte unter dem Druck gewaltiger ihn beherrschender Stimmungen und Vorstellungen; auch seine Rede ist nicht das Erzeugnis ruhiger Ueberlegung, sondern von übermenschlichem Geist eingegeben. Das wusste er selbst so gut wie seine Gegner; das wussten auch seine Verwandten, als Mutter und Brüder von Nazaret nach Kapernaum kamen, um ihn gewaltsam zu fassen (κρατεῖν), weil sie sein Treiben nicht anders verstehen konnten, als dass sie annahmen, er habe sich gewissermassen selbst verloren und sei von Sinnen gekommen (Mc 3 20 21 31—35). Hier ist sogar das Wort Ekstase gebraucht: Mc 3 29 ἔλεγον γάρ, ὅτι ἐξέστη[1].

Das πνεῦμα in Jesus.

Von dem in Jesus wohnenden πνεῦμα ist in den synoptischen Evangelien nicht sehr häufig die Rede. Bei Mc ist es nur erwähnt bei der Taufe und Versuchung Jesu Mc 1 10 12; in der Erzählung vom Gichtbrüchigen erkennt Jesus τῷ πνεύματι αὐτοῦ die Gedanken der Gegner Mc 2 8; den Schriftgelehrten aus Jerusalem gegenüber bezeichnet er es als heilig Mc 3 29, nicht als unrein; wie seine Gegner ein Zeichen für das Recht seiner Predigt fordern, da bedroht er sie mit einem furchtbaren Zeichen ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ Mc 8 12. Diese Bedrohung ist nämlich, wie das Erkennen unausgesprochener Gedanken, die Sache eines wenn nicht allwissenden, so doch mit übermenschlichem Wissen ausgestatteten Wesens. Im Mt-Evangelium kommt dazu nur, dass das πνεῦμα schon als zeugende Kraft bei der Geburt Jesu wirksam gedacht ist und dass Jesus im Tode das πνεῦμα entlässt (Mt 1 18 20 27 50). Bei Lc ist das, wenn wir die Zugehörigkeit der ersten beiden Kapitel zum Evangelium voraussetzen, noch breiter ausgeführt, aber zugleich durch

---

Lc 11 20 eine dogmatische Aussage Jesu, deren Geltung ihm immer gleich deutlich geblieben wäre, dann hätte er notwendig darauf hinarbeiten müssen, dass nicht bloss er selbst, sondern auch seine Gemeinde vom hl. Geist erfüllt war. Seine Jünger sollen auch um den hl. Geist beten; das göttliche Geistwesen kann ja nur von ihnen Besitz ergreifen, wenn Gott es schickt (Lc 11 13). Aber die Worte von dem Jesus treibenden Geiste stehen verbindungslos nebeneinander; eine Anschauung vom hl. Geist, die bleibende Geltung behauptet, gibt es erst seit dem Pfingstfest.

[1] Damit sind also die entscheidenden Kennzeichen des Ekstatikers genannt. Der Ekstatiker ist tätig als Werkzeug eines fremden Geistes: er handelt, wenn er von dem Geiste getrieben wird: das zeigt sich in unvermittelt plötzlichem oder in leidenschaftlichem Tun; er redet, was ihm von dem Geiste gesagt oder gezeigt wird: das erkennt man, wenn seine Rede über seinen sonstigen Anschauungskreis plötzlich unvermittelt hinausgreift oder wenn sie von einer Kraft und Gewalt ist, die seiner natürlichen Art nicht entspricht. Ist Jesus Ekstatiker gewesen, so muss sich uns das an diesen Merkmalen zeigen.

das Auftreten vieler Gottbegeisterter in der Vorgeschichte etwas abgeschwächt (Johannes der Täufer 1 15 17 80; sein Vater 1 67, seine Mutter 1 41; Maria 1 35 46 vgl. 48; Symeon 2 25—27; Jesus 2 40); bei Jesu Tod entsendet Jesus in besonderem Gebetswort sein πνεῦμα in des Vaters Hand Lc 23 46. Aber es ist nach Lc 4 14 die Gewalt des πνεῦμα, die Jesus beim Beginn seiner Predigt in Galiläa leitet, und nach der Rückkehr seiner Jünger jauchzt Jesus auf τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ Lc 10 21 und spricht in höchster Begeisterung über das, was ihm und seinen Jüngern durch ihn gegeben ist, grosse Worte, die der Seligkeit seines Innern lebendigsten Ausdruck geben[1]. So ist bei den Synoptikern das πνεῦμα überall Träger des höheren, übermenschlichen Lebens in Jesus.

---

[1] Von Taufe und Versuchung Jesu wird ausführlich die Rede sein; sonst ist hier also das Wissen des Verborgenen (fremder Gedanken) und des Zukünftigen (des kommenden Gotteszeichens) auf die Wirkung des Pneuma zurückgeführt. Ebenso versteht man, dass der als vom Pneuma getrieben erscheint, der seine frühere Lebensarbeit mit der Busspredigt um der Nähe des Gottesreiches willen vertauscht. Endlich die Stelle Lc 10 21 steht in einem grösseren, Jesus unzweifelhaft als Ekstatiker schildernden Zusammenhang (Lc 10 17—24). Die frohe Botschaft der zurückkehrenden Jünger erwidert Jesus mit Nennung einer ihm zu teil gewordenen Vision: ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα. Das ist ekstatisch, da es über den menschlichen Vorstellungskreis weit hinausliegt. Daran schliesst sich eine ekstatische Verheissung: Jesus hat seinen Jüngern Gewalt gegeben, dass nichts in der Welt ihnen schadet; aber das Höchste ist, dass ihre Namen im Himmel geschrieben sind. Beide Aussagen gehen über das Menschenmass hinaus. So preist denn Jesus den Vater, der den Unmündigen etwas geoffenbart hat, was Weisen und Klugen verborgen blieb; ihm selbst ist alles vom Vater mitgeteilt, der, wie er allein den Sohn kennt, so sich dem Sohn allein offenbart hat: nun ist das höchste Wünschen von Königen und Propheten vor Auge und Ohr der Jünger erfüllt. — Man könnte diese Rede als Typus einer ekstatischen Rede betrachten. Dagegen beruht die Steigerung von ἐξέπνευσεν Mc 15 37 durch ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα Mt 27 50 zu εἶπεν· πάτερ εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου mit noch folgendem ἐξέπνευσεν auf leicht erkennbarer literarischer Arbeit, die erst dieses Gebetswort Jesu hervorgebracht hat. Ebenso kann die urchristliche Ueberlieferung von einer Erzeugung Jesu aus dem Geist höchstens im Sinn von Joh 3 8 gewusst haben. Noch dem Hbr-Evangelium (Nestle, Suppl. Nov. Test. p. 77 zu M 3 16f. und 4 1 8) gilt der hl. Geist als die Mutter Jesu. Und diese Auffassung passt zu der semitischen Sprache Jesu und gehört in die der ältesten Ueberlieferung angehörige Erzählung von seiner Taufe.

III. Glaubwürdigkeit der Ueberlieferung.

Quellen. Jede Untersuchung über die Eigenart Jesu und seiner Predigt setzt natürlich ein Urteil über die Quellen voraus, aus denen unsere Erkenntnis fliesst. Nun scheint ja das literarische Verhältnis der Hauptquellen für das Leben Jesu durch die sogen. Zweiquellentheorie ziemlich festgestellt zu sein; auch die späte Abfassung des Joh-Evangeliums kann als ausgemacht gelten (siehe z. B. mein „Leben Jesu" S. 6—35). Aber über die Glaubwürdigkeit der so in ihrem Altersverhältnis bestimmten Schriftstücke ist damit nur so viel gesagt, dass die nur durch Mischung vorhandener Stoffe gebildeten späteren Erzeugnisse (also z. B. die Evangelien nach Mt und Lc) an Glaubwürdigkeit hinter ihren Quellschriften (Logia und Marcus) zurückstehen oder dass das Joh-Evangelium keinen eigenen Quellenwert hat, soweit es als lehrhafte Umgestaltung des auch in der Synopse überlieferten Stoffes erkannt wird. Aber immerhin wäre es doch möglich, dass schon die älteste uns zugängliche Ueberlieferung keineswegs glaubwürdig erfunden würde; ja die spätere Umgestaltung des evangelischen Stoffes in den jüngeren Evangelien lädt geradezu ein, auch bei Mc und vielleicht schon in den Logia an eine solche Umgestaltung zu denken. Nun liegen uns die Logia nicht mehr in besonderer Ueberlieferung vor; ausserdem bietet eine Spruchsammlung wohl Gelegenheit zu Einschüben, aber das eigentlich sagenhafte Element hat in ihr weniger Raum. Doch kann man da nur von Fall zu Fall entscheiden, höchstens bestimmte Gedankenreihen (etwa die sogen. ebionitische)[1] von

---

[1] Bei Lc treten zwei Gedankenreihen schärfer als in den andern Evangelien hervor, die eine bewegt sich um Gottes Gnade und die Sünderliebe Jesu; diese pflegt man die paulinische Gedankenreihe des Lc zu nennen und, so gewiss sie z. B. die drei Kreuzesworte Lc 23 34 43 46 hervorgebracht hat, so gewiss hat sie vieles Andere, z. B. die Gleichnisse vom Verlorenen und das vom Pharisäer und Zöllner einer durchaus glaubwürdigen Ueberlieferung entnommen: hier zweifelt

vornherein als vielleicht später erst eingefügt beanstanden. Aber die Glaubwürdigkeit des Mc ist eingehender zu prüfen, weil er vollstän-

---

niemand, dass echte Gedanken Jesu bei Lc nur reichlicher und schärfer als in den Parallelen betont werden. Dagegen wird die Echtheit der sogen. ebionitischen Gedankenreihe vielfach in Zweifel gezogen. Darunter versteht man die diesem Evangelium scheinbar eigene Lobpreisung der Besitzlosigkeit. Schon im Magnificat heisst es 1 53, Gott sättige die Hungernden und lasse Reiche leer ausgehen. Jesu Predigt in Nazaret liegt der Text zu Grunde 4 18 ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς. Lc 6 20—26 werden die Armen, Hungernden, Weinenden, um des Messias willen Verfolgten seliggepriesen; über die Reichen, Satten, Lachenden und von allen Gerühmten wird Wehe gerufen, im Verlauf der Rede wird verlangt 6 35 δανίζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες. Alle hier scheinbar vorliegenden Härten fallen bei Mt (höchstens Mt 5 4 ausgenommen) weg (Mt 5 3 τῷ πνεύματι, 5 6 τὴν δικαιοσύνην die Weherufe fehlen; 5 42 τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς). In der Rede gegen die Pharisäer heisst es Lc 11 41: Gebt was im Becher ist als Almosen, καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστιν. Jesus schildert die Torheit des Reichen, den der Tod über allen seinen Plänen ereilt (Lc 12 16—21). Von seinen Jüngern fordert Jesus Lc 12 33, sie sollten sich dadurch einen ewigen Schatz erwerben, dass sie ihre Habe verkaufen und als Almosen geben. Nach Lc 14 12—14 soll man die Armen, Krüppel und Lahmen zu Gaste laden; der Spruch Lc 14 33 sagt aus, nur wer all seiner Habe den Abschied gibt, könne Jesu Jünger sein. Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter und das angeschlossene Wort von der Treue im Kleinen sind durch den Ausdruck μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας Lc 16 9 und ὁ ἄδικος μαμωνᾶς Lc 16 11 zusammengehalten; daran reiht sich die Warnung vor Mammonsdienst 16 13. Im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus scheint nach 16 25 irdischer Reichtum Qual im Jenseits, irdische Entbehrung Tröstung im Jenseits nach sich zu ziehen. Selbst wenn Zakchäus die Hälfte seiner Habe den Armen geben will und widerrechtlich angeeignete Gelder vierfach wiedererstatten, so kann man auch darin die ebionitische Eigenart des Lc-Evangeliums finden. Derselbe Verfasser erzählt auch in der Apostelgeschichte von der Gütergemeinschaft der ersten Christen (Act 2 44 45 4 32—5 11) und hebt auch dort den hohen Wert des Almosens stark hervor (Act 9 36 10 2 4 31). Es ist sicher, dass der dritte Evangelist in der Schätzung der Armut und des Almosens den Standpunkt einnimmt, den die Heidenkirche schon sehr frühe vom Judentum übernahm (Dan 4 24 Tob 4 10 12 9 Barn 19 8—10 Polyc ep. 10 2 II Clem 16 4 Did 4 5—8). So stellt Lc 11 40 41 eine spätere Fassung des Mt 23 26 richtig überlieferten Herrnwortes dar: das καθάρισον τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου des Mt, wobei nach Mt 23 25 ἁρπαγή und ἀκρασία (Lc 11 39 ἁρπαγή, πονηρία) als Objekt gemeint sind, wird durch des Lc τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην mindestens nur halbrichtig erklärt. Aber nur hier ist die Ueberarbeitung eines ursprünglich anders überlieferten Wortes erkennbar. In der Bergpredigt hat sicher Mt gemildert; er hat die Worte τῷ πνεύματι und τὴν δικαιοσύνην in den Seligpreisungen ergänzt, denn auch er hat Mt 5 4 eine Seligpreisung gleich denen des Lc; er hat die Weherufe gestrichen, deren Inhalt durch Mc 10 25 vollauf begründet ist; auch im Spruch vom δανίζεσθαι hat Mt die bequemere, also spätere Form. Hab und Gut, ja alles haben die Jünger nach Mc 10 28 hingegeben; also hat Jesus dies einmal von ihnen gefordert Lc 12 33 34 14 33. Nicht bei Lc, wohl aber bei Mt 6 19—21 ist daraus eine „allgemeine Sittenregel“ (H. Holtzmann, N. T. Theologie I 450) geworden. Allerdings hat Mc 10 28 auf die Gestalt von Lc 5 11 28 (ἀφέντες πάντα, καταλιπὼν πάντα) eingewirkt. Dagegen ist die Torheit des Reichen,

dig vorliegt und ohne Zweifel den Rahmen für die Darstellung der andern gegeben hat.

Bedenken gegen jedes Evangelium.

Es ist ja eine verständliche Rede, dass ein Christ, der doch der zweiten Generation angehörte, das Leben Jesu nicht mit den unbestechlichen Augen des Geschichtsforschers betrachtete, sondern gerne seiner Gemeinde als das Leben des auf Erden weilenden Erlösers schilderte. Er wird also in diesem Leben gerne eine Reihe von Zeichen und Wundern glauben, wo in Wahrheit weder Zeichen noch Wunder geschehen sind; er wird geneigt sein, Jesus als eine von den gemeinen Menschen unverstandene, ihnen unfassbare Grösse zu betrachten; er wird das, was ihm an Jesus menschlich-niedrig erscheint, als absichtsvolle Verhüllung göttlicher Herrlichkeit betrachten; er wird nicht zugeben, dass Jesus jemals unerwartete Leiden getroffen haben: mit klarem Bewusstsein lässt er seinen Helden dem Tode entgegenziehen. Dass solche Motive in der ersten Christenheit wirksam geworden sind, lässt sich nicht leugnen. Sie lassen sich im Joh-Evangelium alle als stofferzeugend nachweisen. Die Auferweckung des Lazarus zeigt, dass Jesus das Leben ist; selbst ein Nikodemus begreift Jesu Worte nicht; dem sterbenden Lazarus bleibt Jesus ferne, um ihn nachher erwecken zu können; er gibt sich freiwillig in die Hände der Schar, die vor seinem einfachen „ich bin's“ zu Boden stürzt[1]. Was dem Joh-Evan-

---

der an den Tod nicht denkt, gleich der der Zeitgenossen des Noah Mt 24 37—39 = Lc 17 26 27; das Gleichnis zu der Anweisung, die Armen einzuladen, hat auch Mt (22 2—14); das vom ungerechten Haushalter veranschaulicht den Gedanken Mc 10 21: δὸς πτωχοῖς καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ; ὁ μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας ist Lc 16 9 unrecht gewonnenes Gut, keineswegs jeder Besitz. Die folgenden Verse Lc 16 10—12 sind so wenig weltflüchtig, dass sie die Treue in der Verwaltung des Eigentums als notwendiges Merkmal dessen fordern, der Gott gegenüber Treue zeigen will: der Ausdruck ὁ ἄδικος μαμωνᾶς Lc 16 11 weist nur auf die ἀπάτη τοῦ πλούτου Mc 4 19, der Ausdruck τὸ ἀλλότριον auf die Vergänglichkeit solchen Besitzes (vgl. Lc 12 16—21 33 34) hin. Die Begnadigung des Lazarus entspricht der Sündenvergebung an den Gichtbrüchigen Mc 2 1—12: übergrosses Leid findet eine Ausgleichung im Jenseits, wenn doch auch sonst ohne Verdienst begnadigt wird Lc 18 14. In der Erzählung von Zakchäus liegt der Nachdruck auf Jesu Einkehr beim Zöllner (vgl. Mc 2 13—17), nicht auf der Wohltätigkeit, die das Lc 12 33 34 Mc 10 21 bezeichnete Mass nicht erreicht. Diese als ebionitisch bezeichneten Stücke kann man also aus der Predigt Jesu ebensowenig mit gutem Grund ausscheiden, als die grosse Mehrzahl der an Paulus erinnernden Lc-Erzählungen. Eine andere Frage ist die, ob Lc diese Stücke nicht ebionitisch verstanden hat. Das ist möglich, müsste aber von Fall zu Fall genau entschieden werden, wozu meistens das Material fehlt. Somit ist die Einfügung dieser Texte kein Mangel des Evangelisten, sondern ein grosses Glück in unserer Ueberlieferung.

[1] Dieses Niederstürzen der Kohorte mit ihrem Militärtribunen (Joh 18 3 6 12) vor dem ἐγώ εἰμι Jesu ist der vom Joh-Evangelium erbrachte Beweis für die Frei-

gelium recht ist, ist auch dem Mc-Evangelium billig[1]; also lässt sich ein grosser Teil der Erzählungen des Mc bestreiten. Jesus hat also vielleicht trotz Mc keinerlei Wunder getan; seine Reden sind jederzeit von jedermann wohl verstanden worden; seinen Messiasanspruch brauchte er nicht zu verhüllen, weil er ihn nicht erhob; sein Leiden hat ihn in Wahrheit vollkommen überrascht. Das ist alles möglich, weil Jesus für den Evangelisten Mc der Messias war, und weil der Evangelist seine Erzählung nach dieser seiner Anschauung von Jesus gestaltet haben kann.

Bedenken gegen Marcus.

Aber hat er sie wirklich danach gestaltet? Es scheint vieles dafür zu sprechen. Den die Menschen nicht erkennen, den erkennen die übermenschlichen Dämonen; aber Jesus lässt sie nicht reden, weil er seine göttliche Art verborgen halten will Mc 1 24 25 34 3 11 12. Zeichen und Wunder vollbringt Jesus reichlich; aber er gebietet, davon zu schweigen, um sein Geheimnis zu wahren: freilich lässt sich ein solches Geheimnis gar nicht wahren, sondern wird immer wieder kund Mc 1 44 45 5 40 7 36 8 26. Seine Gleichnisse sind geheimnisvolle Reden, die dem Unberufenen unverständlich bleiben müssen, während der Berufene ihre Lösung erhält, die ihm freilich oft noch zu hoch ist Mc 4 11—13 8 15—21. Seine Leiden weiss Jesus bis in die kleinsten Einzelheiten voraus, so dass nichts überraschend kommt Mc 8 31 9 31 10 33 34. Das entspricht im Mc-Evangelium alles so genau einer aprioristischen Konstruktion des Lebens Jesu als Leben eines Messias, dass man schon durch die Menge zusammentreffender Gesichtspunkte zu dem Schlusse getrieben wird, hier liege nicht Geschichte, sondern künstliche Verar-

---

willigkeit des Todes Jesu und damit die Weiterführung eines schon bei Mt 26 53 im Unterschied von Mc betonten Gedankens. Auch daraus sieht man, dass wir es Joh 18 6 nicht mit einer Erinnerung an den Eindruck des Pneumatikers Jesus zu tun haben. Vgl. S. 11 Anm. 1.

[1] Das ist freilich eine öfter gehörte billige Rede; ich erinnere mich daran aus den Besprechungen meines „Leben Jesu". Aber nachdem nachgewiesen ist (vgl. mein „Das Johannesevangelium" 1887, S. 6—48), dass das Joh-Evangelium unsere drei Synoptiker voraussetzt und mit ihren Texten in freiester Weise verfährt, wird man seinen Erzählungen doch wohl mit Grund weniger Vertrauen entgegenbringen als den ältesten uns erreichbaren Berichten, der Spruchsammlung und dem Mc-Evangelium. Nun mag vielleicht die „eiserne Folgerichtigkeit" auf Seiten derer sein, die sich nach solcher Erkenntnis der Abfassungsverhältnisse des Joh-Evangeliums gar nichts mehr um die Nachrichten kümmern, die in diesem Evangelium geboten werden. Die Sorgfalt des treuen Geschichtschreibers wird sich doch darin zeigen, dass er an der Hand des gesamten ihm vorliegenden Stoffes jeden einzelnen Zug prüft; und die beiden Zusammenstellungen „Leben Jesu" S. 35 1 und 313 1 haben ihrem Verfasser Freude gemacht, gerade wegen des scheinbaren Mangels an Folgerichtigkeit.

beitung eines nur in den allgemeinsten Zügen gegebenen Stoffes vor. Dieses Urteil erhält noch eine beträchtliche Unterstützung durch die Wahrnehmung, dass z. B. 2 1—3 6 (Anstoss wegen 1. Sündenvergebens, 2. Verkehrs mit Sündern, 3. Nicht-fastens, 4. zweier Sabbatverletzungen) oder 10 1—31 (Urteile über 1. Ehe, 2. Kinder, 3. Besitz) die scheinbar chronologische Ordnung eine gewisse Sachordnung durchblicken lässt. Also glaubt man mit vollem Recht es aussprechen zu können: Als treuer geschichtlicher Bericht kann das Mc-Evangelium nicht gelten. Das ist vor allem die Meinung von W. Wrede (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901).

Widerlegung dieser Bedenken.

Ich habe mich nicht getäuscht, wenn ich gleich anfangs darauf hinwies, dass dieses Buch grossen Beifall finden werde (Zeitschr. N. T. W. 1901 S. 265—274; das Messiasbewusstsein Jesu, Giessen, Ricker 1902). Man rühmt namentlich die Methode, die von einem feststehenden Gedanken des Schriftstellers aus dessen Werk als aus diesem Gedanken und nicht rein aus geschichtlichen Quellen erwachsen zu verstehen sucht. Das ist ohne Frage ein geistvolles Unternehmen[3]. Es fragt sich nur, ob Wredes Resultat in unserem bestimmten Falle gerechtfertigt ist. Wenn Jesus der späteren Zeit wirklich als der Messias galt — und niemand bezweifelt, dass er ihr als Messias gegolten hat —, dann muss doch in seinem Leben irgendwelcher Anlass zu diesem Glauben gegeben gewesen sein; es muss nicht ganz an Zeichen seines Messiastums gefehlt haben. Anderseits hat doch höchstens nur eine verhältnismässig kleine Gemeinde während seines Lebens an ihn als den künftigen Messias geglaubt: also ist er tatsächlich von sehr vielen nicht verstanden worden; es ist von vornherein anzunehmen, dass er lange Zeit von niemand verstanden wurde. Bei der römischen Oberhoheit über Palästina ist von vornherein sicher, dass ein Mann, der sich für den künftigen Messias erklärt, entweder mit dem Schwert in der Faust kämpfen oder sehr bald beseitigt werden musste: Jesus hat sicher nicht gekämpft, also kann sein messianisches Auftreten nur kurze Zeit gewährt haben; wenn er sich trotzdem für den Messias hielt, muss er diesen Glauben anfangs nicht gehabt oder

[1] Wenn eine Sache erst dann sicher gestellt ist, nachdem man alle gegen sie sprechenden Möglichkeiten sorgfältig geprüft und erwogen hat, so lässt sich Wredes Versuch geradezu als wissenschaftlich notwendig behaupten. Wredes Fehler ist nur, dass er sich von seiner neuen Betrachtungsweise gefangen nehmen liess, ohne sich die umgekehrte Frage zu stellen: wie musste das Leben Jesu sich geschichtlich gestalten, wenn Jesus in sich den Messias sah und doch nicht zum Schwerte greifen wollte? Die Notwendigkeit, die aus dem leitenden Gedanken des Evangelisten sich erklären soll, kann sich aus dem Zusammentreffen des Glaubens Jesu mit den gleichzeitigen geschichtlichen Verhältnissen Jesu erklären.

verborgen gehalten haben; sobald er aber den Entschluss fasste, öffentlich als Messias aufzutreten, stand ihm — falls er klar mit den Verhältnissen seiner Zeit rechnete — sein Untergang notwendig vor Augen, und zwar konnte er, ohne eine besondere prophetische Gabe dafür in Anspruch zu nehmen, sich die Einzelheiten eines solchen Prozesses ohne Mühe vor Augen stellen. Also wenn der Evangelist das Leben Jesu als des Messias sich so zurechtlegen musste, wie das Mc-Evangelium das Leben Jesu zeichnet, so gilt doch auch das andere, dass das Leben Jesu als des Mannes mit dem Messiasanspruch geschichtlich kaum anders verlaufen konnte, als es hier geschildert ist. Und ist es denn nicht in der Sache begründet, dass man auf Jesu Verkehr, auf sein Essen und Trinken zu achten anfing, sobald er durch eine öffentliche Zusicherung von Sündenvergebung grossen Anstoss erregt hatte, und dass er selbst, nachdem er in einem Fall die Unrichtigkeit der engen Sabbatgebote erkannt hatte, sehr bald zu der Erkenntnis fortschritt, dass es auch am Sabbat unter Umständen Pflicht sein könne, zu handeln? Man wird immer das Angreifen geistreicher finden als das Verteidigen; aber es wäre sehr falsch, wollte man sich dadurch vom Verteidigen einer guten Stellung abbringen lassen.

Geographie des Lebens Jesu bei Marcus.

Sobald man sich von der berückenden Wirkung, welche die scheinbare Klarheit und die Einheitlichkeit der gegnerischen Anschauung zunächst ausübt, innerlich befreit hat, treten auch die Zeichen grosser Glaubwürdigkeit bei Mc wieder hervor. Den Späteren ist Jesus der Erwartung gemäss als Nachkomme Davids zu Bethlehem in Juda geboren (Mt 2 1 Lc 2 4—7); Mc führt Jesus ein: ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρὲτ τῆς Γαλιλαίας 1 9; 6 1 wird dieser Ort als seine πατρίς bezeichnet (Lc 4 16 heisst es dagegen nur Ναζαρά, οὗ ἦν τεθραμμένος); die Rede Mc 12 35—37 kann im Zusammenhang des Mc-Evangeliums nicht anders verstanden werden, denn als eine Ablehnung der Abstammung des Messias von David[1]. Diese ganze Reihe von Bemerkungen passt gar nicht zu der Vorstellung, als führe der Evangelist uns ein „Leben des Messias“ nach den Eingebungen seiner Phantasie vor, vielmehr erwecken diese Angaben notwendig gutes Zutrauen zu der

[1] Die Anrede Mc 10 47 48 υἱὲ Δαυείδ durch den Blinden in Jericho ist Begrüssung Jesu als des Messias, wie sie in diesem Augenblick — unmittelbar vor dem Kommen nach Jerusalem — wohl denkbar ist. Eine Kenntnis des Stammbaums des vorbeiziehenden Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνός (Mc 10 47) wird auch vom Evangelisten dem blinden Bettler nicht zugemutet. Aber in der Begrüssung durch die Jünger beim Einzug in Jerusalem heisst es Mc 11 10 εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυείδ, nicht — wie gerade beim Einzug des Messias zu erwarten wäre —: τοῦ πατρός σου Δαυείδ. Bei Mt (21 9 ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυείδ) ist der Ausdruck den jüdischen Erwartungen entsprechend gestaltet.

Glaubwürdigkeit des Evangeliums. Ebenso steht es mit allen Angaben über die Oertlichkeit des Wirkens Jesu. Jesus stammt aus Nazaret, einem Ort, von dem niemand etwas Grosses erwartete (Joh 1 46); er tritt aber hier nur beiläufig und im wesentlichen erfolglos auf (Mc 6 1—6). Ohne dass auch nur ein Anlass dazu genannt wird, wirkt Jesus in der Nordwestecke des Sees Gennesaret, einer Gegend, die ebenso unbekannt ist wie der Heimatsort Nazaret. Wenn das nicht in der Geschichte seinen Grund hat, woraus soll es sonst erklärt werden? Und auf diesem Boden arbeitet Jesus, bis ihn ein Wort von hier wegtreibt, das ihn nach allen Voraussetzungen des jüdischen Volkslebens jener Zeit auf jüdischem Boden unmöglich machte (7 15 24)[1]. Nun folgt ein Wandern im Heidenland, wie es nur dieser Evangelist noch klar erkennen lässt: Jesus weilt im Gebiet von Tyrus 7 24, er kommt bis Sidon 7 31; von dort her kommt er wieder durch das Gebiet der Dekapolis nach

[1] Dass der entscheidende Wendepunkt im Leben Jesu, der mit der Stelle Mc 7 24 bezeichnet ist, von einer grossen Anzahl verdienstvoller Gelehrter nicht genügend beachtet wird, kann ich mir nur aus ihrer Unlust erklären, sich in das jüdische Denken der Zeitgenossen Jesu einen Augenblick zu versetzen. Wer einigermassen über die Bedeutung der Frage nach „rein und unrein“ im damaligen Judentum unterrichtet ist, der weiss auch, dass Mc 7 15 einen völligen, wissentlichen Bruch mit der ganzen herrschenden Anschauung bezeichnet. Aber Tendenzen, ekstatische Worte, rhythmische Formen oder auch einen neuen Text aus alten Handschriften herauslesen ist für manchen anregender als Vertiefung in die Zeitverhältnisse, ohne deren Kenntnis das Leben Jesu einmal nicht verstanden werden kann. Selbst ein so zuverlässiger Arbeiter wie Jülicher schreibt (Gleichnisreden Jesu II 65) in einer etwa zwölf Seiten seines Buches umfassenden Abhandluug über Mc 7 14—23: „Nie hat Jesus Stücke der hl. Schrift, wie die Reinigkeitsvorschriften im Pentateuch, für abrogiert erklärt, ein ἀφιέναι der ἐντολή τοῦ θεοῦ, die er wie seine Jünger im ‚Mose‘ fanden, war für ihn nach Mc 8 ausgeschlossen, und in der Praxis wird er schwerlich die mosaischen Speiseverbote übertreten haben. Aber mit dem Recht der religiösen Genialität hat er dieses Gottesgesetz ausgelegt nach dem Kanon des eigenen Gewissens, und, ohne die levitischen Speisesatzungen anzugreifen oder zu verteidigen, ein sittliches Prinzip ausgesprochen, von dessen Höhe aus die Entwertung grosser Teile des Mosegesetzes von selbst erfolgte.“ Von diesen beiden Sätzen behauptet der erste, was sich nicht beweisen lässt: Mc 7 15 widerlegt gerade das „nie hat Jesus — die Reinigkeitsvorschriften — für abrogiert erklärt“; damit gehört derartiges auch nicht zur ἐντολή Mc 7 8; über die Praxis der Jünger Jesu wissen wir aus Mc 7 2, über Jesu selbst aus Mc 2 16 das Gegenteil von dem, was Jülicher meint. Wenn aber Jesus dieses in Mc 7 15 niedergelegte sittliche Prinzip ausgesprochen haben soll, mit Benutzung des Ausdrucks „verunreinigen“ und auf die Anklage hin, dass seine Jünger mit „unreinen“ Händen essen, „ohne die levitischen Speisesatzungen anzugreifen“, dann tut man seiner „religiösen Genialität“ trotz hoher Worte sehr wenig Ehre an und macht ihn zu einem gefährlichen Schwärmer, der nicht daran denkt, wem und wo er predigt, und der in seiner eigenen Heimat und unter seinem eigenen Volke nicht zu Hause ist.

dem See Galiläas, predigt am Ostufer, fährt zu kurzem Besuch in das Gebiet von Dalmanutha am Westufer, zieht dann über Bethsaida den Jordan aufwärts bis in die Dörfer von Cäsarea Philippi (7 31 8 10 22 27). Das ist ein klares geographisches Bild; es möchte schwer nachzuweisen sein, dass es auf irgend einem Gedankenschema beruhe oder zufällig so geworden sei. Mit der jüdischen Messiashoffnung hat keiner dieser Orte irgend etwas zu tun. Von den Dörfern bei Cäsarea Philippi aus durchzieht Jesus heimlich Galiläa; es ist verständlich, dass er es heimlich tut, nachdem er so lange den jüdischen Boden überhaupt gemieden hat. Auch in Kapernaum beschränkt er sich noch auf den Jüngerkreis (9 33 35); erst auf dem Weiterzug nach Judäa jenseits des Jordans lehrt er wieder wie früher die ihm zuströmende Menge (10 1). Der Weg führt über Jericho (10 46), Bethanien, Bethphage nach Jerusalem (11 1). Hier folgen noch wenige Kampfestage bis zur Kreuzigung. Sobald man mit der einem Geschichtsforscher gebührenden Geduld das Ganze dieses Geschichtsbildes des Mc auf sich wirken lässt, muss die Ueberzeugung sich durchbrechen, dass hier wirkliche Geschichte und nicht irgendwelche Art von Tendenzdichtung vorliegt. Die Art, wie WREDE das Weggehen nach dem Gebiet von Tyrus und später das heimliche Reisen durch Galiläa erklären will, ist jedenfalls der schwächste Punkt seiner ganzen Arbeit (S. 134 f. 141 f.). Haben wir aber die geographische Darstellung des Lebens Jesu bei Mc als geschichtlich richtig anzuerkennen, so ist klar, dass nach seinem Weggang aus Nazaret der Zug nach Tyrus und wieder der Zug von den Dörfern bei Cäsarea nach Jerusalem wichtige Einschnitte im Verlauf dieses Lebens bedeutet haben. Also muss dem Zug nach Tyrus und dem Zug nach Jerusalem je ein entscheidendes, eine Wendung herbeiführendes Ereignis vorausgehen. Und beidemale erzählt uns Mc ein solches Ereignis. Vor dem Zug nach Tyrus erklärt Jesus die Reinheitsgebote für falsch (7 1—23), und vor dem Zug nach Jerusalem nimmt er das Bekenntnis des Petrus entgegen (Mc 8 29). Damit ist aber wieder eine über das Geographische hinausgehende Erkenntnis über das Leben Jesu gegeben. Jesus ist zuerst mit seinem Volk wegen der Geltung des mosaischen Gesetzes in Zwist geraten, und erst später haben ihn seine Jünger als Messias erkannt. Dass das irgendwie aus einer Tendenz des Evangelisten heraus erklärt werden könne, wird niemand behaupten. WREDE wollte das zweite Ereignis als für den Evangelisten wenig bedeutsam hinstellen[1], wie er das erste offenbar

Wendepunkte bei Marcus.

[1] WREDE, Messiasgeheimnis S. 115—119; 237—239. Nach S. 115, 116 bildet das Petrusbekenntnis im Leben Jesu keine Epoche; denn den Jüngern wurden schon vorher die höchsten Offenbarungen zu teil; ihre Unfähigkeit, Jesus zu begreifen, ist

als nebensächlich betrachtet; aber wir sahen, dass schon der geographische Verlauf des Lebens Jesu nach Mc uns hier auf zwei wichtige Wendepunkte hinweist.

Nun ist aber Jesus wegen seines Messiasanspruches gekreuzigt worden. „Der König der Juden“ stand über seinem Kreuz (Mc 15 26). Also ist er auch irgendeinmal öffentlich als Messias aufgetreten. Dem gegenüber kann die Stelle Mc 9 9 nicht beweisen, dass Jesus niemals im Leben sich als Messias kund tat. Sie beweist nur, dass Jesus in der Gegend von Cäsarea Philippi schon sicher seinem Tode entgegensah, ohne dass er damals entschlossen gewesen wäre, in Jerusalem als Messias aufzutreten. Er entschliesst sich also, nach Jerusalem zu ziehen, um dort ebenso, wie früher in Kapernaum und am galiläischen See, zu predigen; erst später hat er sich entschlossen, in Jerusalem seinen Messiasanspruch nicht mehr zu verbergen[1]. Als öffentliche Messias-

---

nachher nicht geringer als zuvor, auch bringt die Verklärung eine neue Einführung in das Geheimnis. Wegen der Verklärung verweise ich auf mein „Leben Jesu“ S. 267—269: diese Erzählung ist allerdings dem Petrusbekenntnis so verwandt, dass sie geradezu denselben Vorgang nach seiner Spiegelung im Bewusstsein der Jünger schildert. Die höchsten Offenbarungen mögen den Jüngern schon vor dem Petrusbekenntnis geworden sein; sie müssen ihnen vielmehr zu teil geworden sein, ehe sie zu dem Messiasbekenntnis kommen; aber das Messiasbekenntnis selbst ist bisher noch nicht ausgesprochen. Die Jünger verstehen freilich auch nachher die Leidens- und Auferstehungsweissagung nicht, dafür ist ihnen naturgemäss das rechte Verständnis erst mit dem Erlebnis aufgegangen; aber sie sehen in Jesus von jetzt ab den künftigen Messias, oder genauer: einige unter ihnen, Petrus voran, leben in diesem Glauben: Mc 9 41 10 35—45 11 9. Wrede legt grosses Gewicht auf die verschiedene Antwort Jesu bei Mc (8 30) und Mt (16 17—20). Allerdings behandelt Jesus bei Mc das Bekenntnis des Petrus genau wie das der Dämonischen (Mc 8 30 καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς, ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ vgl. Mc 3 12: καὶ πολλὰ ἐπετίμα αὐτοῖς, ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιήσωσιν). Das ist sehr verständlich: mit dem Bekenntnis des Petrus ist auch Jesus vor die Entscheidung gestellt, ob er sein Geheimnis in der bisherigen Weise wahren oder seinen Jüngern preisgeben soll. Die nächste Antwort ist ihm die, welche er bisher auf solche Rede zu geben pflegte. Dann aber bricht das andere Gefühl der Freude über die dem Jünger zu teil gewordene Offenbarung hervor, und Jesus tut sein Geheimnis kund, wenn er auch weiss, dass er eben damit sein Kreuz auf die Schulter nimmt (Mt 16 17—28 Mc 8 31—9 1). Die beiden Antworten widersprechen sich nicht, sondern ergänzen sich.

[1] Das sind feste, durch die Ueberlieferung sichergestellte Tatsachen. Wenn ich aus Mc 9 9 schliesse, dass Jesus zur Zeit dieses Ausspruchs noch nicht an ein öffentliches Auftreten als Messias dachte, aus Mc 11—14 aber entnehme, dass er mit diesem Entschlusse später gebrochen hat, während Wrede aus Mc 9 9 folgert, dass Jesus vor seiner Auferstehung überhaupt nicht als Messias erkannt worden sei, so scheint mir für diesen bestimmten Fall, der keine unwichtige Frage betrifft, die Entscheidung darüber nicht schwer zu sein, wer von uns beiden sich mehr an gegebene Tatsachen hält und wer dem hochstrebenden Fluge freier Er-

kundgebungen Jesu kommen nach Mc in Betracht die besondere Art seines Einzuges in Jerusalem und die an die Abordnung des Hohenrates gerichtete Gleichnisrede von den bösen Weingärtnern (Mc 11 1—10 12 1—12); dazu käme noch die Tempelreinigung Mc 11 15—18, wenn das Wort Joh 2 19 = Mc 14 58 (vgl. 15 29) dabei gesprochen wurde[1]. Somit hebt sich denn die Jerusalemer Zeit wieder sehr bestimmt ab von aller früheren Zeit, und es kann für jeden, der besonnen und ruhig die Quellen an der Hand dieser Untersuchung vergleicht, gar nicht zweifelhaft sein, dass auch der Einzug Jesu in Jerusalem einen entscheidenden Wendepunkt in seiner ganzen öffentlichen Wirksamkeit bedeutet. Das tritt freilich nur dann scharf hervor, wenn Jesus sich vor dem Einzug in Jerusalem niemals öffentlich als Messias bezeichnet. Das scheint nun bei Mc der Fall zu sein im Gegensatz gegen Lc (vgl. Lc 4 21) und Mt (vgl. Mt 7 21—23), namentlich aber auch im Unterschiede von dem Joh-Evangelium (Joh 1 49—51).

Selbstoffenbarung vor dem Petrusbekenntnis.

Aber ist das wirklich so? Namentlich Wrede meint, auch bei Mc offenbare sich Jesus von vornherein als Messias, wenn man nur nicht die jüdische, sondern die spätere heidenchristliche Messiasvorstellung der Untersuchung zu Grunde lege. Schon 1 28 heisst es nach der Heilung des Dämonischen, der Jesus als den ἅγιος τοῦ θεοῦ angeredet hat: καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ. Das kann man so verstehen: es wurde allgemein bekannt, dass Jesus der Heilige Gottes sei, der deshalb auch Dämonen verjage. 1 34 heisst es: er liess die Dämonien, die er austrieb, nicht reden, ὅτι ᾔδεισαν αὐτόν: sie erkennen ihn als Messias und wollen das sagen. Dem geheilten Aussätzigen verbietet Jesus irgend jemand etwas zu sagen; aber 1 45 heisst es: ὁ δὲ ἐξελθὼν ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον. Das wird sich hier wohl

---

findungen folgt. Allerdings drängt es nun mich, für das von mir als tatsächlich festgestellte Handeln Jesu die wahrscheinlichen Beweggründe aufzusuchen. Ueber Vermutungen kommen wir hier nicht hinaus. Nach Mt 16 18 weiss Jesus seit dem Petrusbekenntnis, dass auch sein Tod seine Gemeinde nicht vernichten wird (πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς): somit kann er sich jetzt in Jerusalem dem Tod aussetzen. Das veranlasst seinen Zug nach Jerusalem. Hier tritt er trotz Mc 9 9 als Messias auf, weil ihm die beiden Mt 21 4 miteinander verbundenen Stellen massgebend sind: Sach 9 9 bestimmt die Art, wie der Messias nach Jerusalem kommt; Jes 62 11 gebietet, der Tochter Zion vom Kommen des Retters zu sagen. Das war für Jesus ein göttlicher Befehl. Mit diesen Vermutungen ist wenigstens das ausgesprochen, was nach unserer Ueberlieferung am meisten Wahrscheinlichkeit für sich hat.

[1] Das Vorhandensein der Zeugen, wie der Inhalt des Wortes beweisen, dass es in den letzten Tagen in Jerusalem gesprochen wurde. Es wirkt nach in den Reden des Stephanus Act 6 14 7 48, und zwar in der Mc 14 58 15 29 gebotenen Form. Der Bringer des nicht von Menschenhand gebauten Tempels ist aber der Messias.

auf die Wunderkraft Jesu beziehen; sieht in ihr der Evangelist das Merkmal des Messias, so ist Jesus schon jetzt, ja schon 1 32—34 öffentlich als Messias bekannt. Im zweiten Kapitel können die Selbstbezeichnungen Jesu als Menschensohn 2 10 28 — wenn das Selbstbezeichnungen sind — und als der Bräutigam 2 19 messianisch verstanden werden[1]. Mc 3 11 heisst es ausdrücklich, dass die unsaubern Geister ihn schreiend (ἔκραζον) als Sohn Gottes bezeichneten, was Jesus freilich nicht haben will, aber zuerst nicht verhindert. In der Verteidigung gegen den Vorwurf der Besessenheit sagt Jesus von sich aus, dass er „den Starken“ gebunden habe und dass „der hl. Geist“ in ihm rede Mc 3 27 19. Dem Gleichnis 4 24—29 kann man entnehmen wollen, dass Jesus sich nicht bloss als den Säemann, sondern auch als den Schnitter, der die Ernte abhält, bezeichnet, also als den Messias, der das Gericht hält. Auch das Geheimnisvoll-Unverständliche der Gleichnisrede 4 11—13 33 34 kann als Kundgebung eines übernatürlichen, nicht jedem zugänglichen Wahrheitsbesitzes gefasst werden, d. h. als Kennzeichen gottähnlicher Art, als Zeichen des Messias. Dass die Beschwichtigung des Seesturmes 4 35—41, die Heilung des von vielen Dämonen besessenen

---

[1] Vgl. über diese angeblichen Selbstbezeichnungen S. 29. 30. Ueber die neueren Auffassungen des Begriffes Menschensohn referierte 1900 in Theol. Rundschau III S. 201—210. 243—255 Baldensperger. Die Sprachforschung hat bei dieser Frage nicht das entscheidende Wort. Das beweist die ausführliche Darlegung über den Sprachgebrauch bei den Ausdrücken „Mensch“ und „Menschensohn“ im Aramäischen Palästinas bei Dalman, Worte Jesu I 1898 S. 192—194 und ebenso bei Fiebig, Der Menschensohn 1901 S. 8—66. Beide Ausdrücke gehen nebeneinander her; die Einzahl „Menschensohn“ wird hauptsächlich in gehobener Sprache gebraucht (so Dalman); beide Ausdrücke können bedeuten: 1. der Mensch, 2. ein Mensch, 3. jemand (so Fiebig). Ich habe nun in meinem „Leben Jesu“ S. 128—132 zu zeigen versucht, dass Jesus den Ausdruck „Menschensohn“ in dreierlei Beziehung gebraucht: 1. als Bezeichnung des einzelnen Menschen der Menschengattung gegenüber Mc 2 27 28, Gott gegenüber Mc 2 7 10 (3 28), Füchsen und Vögeln gegenüber Mt 8 20 = Lc 9 28; 2. als bescheidene Selbstbezeichnung Jesu Mt 11 18 19 = Lc 7 33 34 Mc 8 27 = Mt 16 13 Mc 10 45 Lc 19 10 (Mt 18 11); 3. als Messiasbezeichnung, wenn das Bild Dan 7 13 noch durch sonstige Aussagen im Satz vergegenwärtigt wird Mt 25 31 Lc 17 24—Mt 10 23 16 28 19 28 24 27—44 Mc 8 38 13 26 14 62 Lc 12 40 17 22—30 18 8 21 27 36. Selbstbezeichnung und Messiasbezeichnung fallen zusammen in den Leidensweissagungen Mc 8 31 9 12 31 10 33 14 21 41, wie in dem Bekenntnis 14 62. Eine sachliche Schwierigkeit bietet diese einfache Feststellung des gegebenen Ueberlieferungsbestandes in keiner Weise. Jesus kann recht wohl gleichzeitig vom Menschenkind überhaupt reden, sich gelegentlich als das Menschenkind bezeichnen und unter deutlicher Bezugnahme auf Dan 7 13 von dem kommenden Menschenkinde sprechen. Die L. J. 129 1. 132 1 besprochene Schwierigkeit (Artikel vor υἱός) ist nach Fiebig für das Aramäische nicht vorhanden: בראנשא heisst auch: ein Mensch, jemand.

Gadareners mitsamt den merkwürdigen Nebenumständen 5 1—20, die Auferweckung von Jairs Töchterlein 5 21—43 den Lesern des Mc-Evangeliums die Grösse Jesu, seine übernatürliche, messianische Art kund tun sollen, ist klar. Weniger klar ist, ob Mc meint, auch den ersten Zeugen dieser Ereignisse sei dabei das Messiastum Jesu aufgeleuchtet. Gesagt hat er das nicht. Die Beschwichtigung des Seesturmes ruft die Frage hervor τίς ἄρα οὗτός ἐστιν; die Heilung des Geraseners soll von diesem mitgeteilt werden, das Resultat ist: καὶ πάντες ἐθαύμαζον; von der Auferweckung des Mädchens sollen die Eltern nicht reden; nach Speisungswunder und Meerwandeln heisst es 6 51 52: καὶ λίαν ἐκ περισσοῦ ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο· οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη: also eine Erkenntnis Jesu als des Messias ist in den Jüngern trotz offenbarer Messiastaten nicht vorhanden. Auch im Phönikerland kann er nach Mc 7 24 trotz seines eigenen Wunsches nicht verborgen bleiben: man sucht ihn wegen seiner Wunderkraft auf. Nach der Heilung des Taubstummen heisst es 7 36: und er gebot ihnen, es niemand zu sagen; aber je mehr er es ihnen verbot, desto mehr verkündigten sie es. Was sie verkündigen, ist nach 7 37 seine Wunderkraft. Im achten Kapitel wirft Jesus seinen Jüngern in strafenden Worten ihren Mangel an Verständnis vor (Mc 8 17—21). Man wird aber auch hier fragen dürfen, ob das οὔπω συνίετε 8 21 sich wirklich auf das Messiastum Jesu bezieht. Es könnte sich sehr wohl auch auf die immer wieder eintretende göttliche Hilfe beziehen, an der die Jünger zu zweifeln scheinen. Sicherlich ist auch hier das Aeusserste, was gemeint sein kann, die Jesu gegebene Wundermacht. Dagegen verbietet Jesus wieder dem geheilten Blinden in Bethsaida von der Heilung zu reden; er heilt ihn ausserhalb des Dorfes, schickt ihn dann nach Hause und gebietet ihm dabei: μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθῃς (8 26). Das will selbstverständlich nur heissen, er solle sich nicht auf der Strasse zeigen, ohne dass ihm deshalb der nächste notwendige Gang durch das Dorf nach Hause untersagt wird: man braucht also gar nicht zu dem etwas künstlichen Mittel zu greifen, die Wohnung des Blinden in einem der letzten Häuser des Dorfes zu suchen. Nach dem Petrusbekenntnis sagt Jesus zu dem ὄχλος, den er mit seinen Jüngern herbeigerufen hat: Wer sich seiner und seiner Worte schämt, dessen werde sich auch das Menschenkind schämen, wenn es in der Herrlichkeit seines Vaters mit den Engeln Gottes komme 8 38. Hier ist freilich dieses Menschenkind der Messias, und gesagt ist, dass der Messias nach der Stellung eines einzelnen zu Jesus und seinen Worten fragen, ihn danach beurteilen wird; aber die Gleichsetzung Jesu mit diesem künftigen Messias ist nicht ausgesprochen. Endlich kommt noch der Zuruf des Blinden von Jericho in Betracht,

der Jesus als Sohn Davids anruft. Er sieht also wirklich in Jesus den Messias (10 47 48).

Keine messianische Selbstoffenbarung vor dem Petrusbekenntnis.

Nun ist meines Erachtens ganz deutlich, dass dem Evangelisten Mc das Messiastum Jesu doch etwas wesentlich anderes ist als die in den Wundern sich von Anfang an äussernde übernatürliche Grösse[1]. Von Mc 8 29 an, d. h. seit dem Petrusbekenntnis, redet Jesus vom Kommen des Messias in Herrlichkeit oder vom Kommen des Himmelreiches in Kraft (8 38 9 1). Von da ab beherrscht diese Erwartung die Jünger; sie überlegen sich, dass doch Elias „zuerst“, nämlich vor dem Messias, kommen müsse (9 12), und wer die Ehrenplätze bei Jesus in seiner Herrlichkeit erhalten wird (10 37). Jesus gibt Verheissungen für die Zeit des Messias (10 29—31); in dem Zuruf der Jünger beim Einzug wird er als ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου neben der ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυείδ gepriesen 11 9 10, genau entsprechend der Doppelaussage 8 38 9 1. Auch die Anführung des Ps 118 22 23 am Schluss des Weingärtnergleichnisses Mc 12 10 11 verweist auf die Zukunft, 13 26 27 wird die Erscheinung des rechten Χριστός gegenüber den falschen 13 21 geschildert; 14 62 verweist Jesus die Hohenpriester nicht auf seine mancherlei Wundertaten als auf eine Bürgschaft seines Messiastums, sondern auf sein Kommen zur Rechten Gottes auf den Wolken des Himmels. Also der Evangelist mag geneigt sein, dem künftigen Messias besondere, für andere unerreichbare Wunderkräfte zuzuschreiben; er weiss doch, dass nicht solche Wunder die wesentliche Betätigung des

[1] Wrede (Messiasgeheimnis S. 71—79) kommt hier durch eine schiefe Gegenüberstellung der Begriffe „theokratisch“ und „supranatural“ um das richtige Verständnis des Mc. Freilich sind für den Evangelisten die Ausdrücke ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ und ὁ Χριστός wohl gleichbedeutend und bezeichnen ein supranaturales Wesen, aber dieses supranaturale Wesen hat als solches auch die theokratische Bedeutung des Richters und Herrn der künftigen Welt. Das entspricht trotz Wrede (S. 76) genau der historischen Betrachtung. Wenn Wrede meint, es sei historisch unmöglich, dass Jesus und der Hohepriester den Titel „Gottessohn“ in dogmatisch-metaphysischem Sinn verstanden (S. 74), wenn er kurzweg behauptet: „der Messias ist doch für den Juden kein göttliches Wesen“, so ist das natürlich insofern zuzugeben, als den Juden die Dogmenbildung des Nicänums und Chalcedonense ferne lag. Aber Wrede dürfte sich doch an Stellen erinnern wie I Kor 8 6 (δι' οὗ τὰ πάντα), 11 3 (παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός); ferner II Kor 8 9 (δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν) und Phil 2 6 (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ). Meint Wrede, dass Paulus erst seit seiner Bekehrung zu dieser Vorstellung von der vorzeitlichen Stellung des Messias gekommen sei, oder bezeichnen die Aussagen ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων = εἰκὼν τοῦ θεοῦ (II Kor 4 4) und δι' οὗ τὰ πάντα (deshalb παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλή nach Gen 1 26 vgl. 2 22) keine supranaturale, göttliche Art? Mindestens muss das Beispiel beweisen, dass der Gegensatz zwischen supranaturaler Gottessohnschaft und theokratischem Messiastum geschichtlich nicht berechtigt ist.

Messiasberufs sind. Dieser fällt vielmehr ganz in die Zukunft; der Messias bringt die göttliche Herrlichkeit den Menschen, die erwählt sind und deren er sich nicht schämen muss; mit ihm kommt das Reich Gottes in Kraft. Also der Evangelist Mc kennt recht wohl den ursprünglichen Sinn des Messiasnamens.

Also erkennt man Jesus nach dem Mc-Evangelium noch durchaus nicht als Messias, wenn man von seiner Wundergabe weiss. Das Wundertun ist weder der Absicht noch dem Erfolg nach messianische Kundgebung. Wenn ferner Jesus Mc 2 10 28 vom Menschenkind [1] redet, so ist sicher, dass er mit diesem Ausdruck 8 38 9 12 31 10 33 34 45 13 26 14 21 62 den Messias, und zwar sich in seiner Leidensgestalt als den künftigen Messias meint; aber 2 10 zeigt er, dass nicht bloss Gott, sondern auch der Mensch Sünde vergeben kann: an diesem Gedanken nehmen die Gegner Anstoss, und das Resultat der Erzählung lautet demgemäss in der Umwandlung des Mt ganz mit Recht Mt 9 8: ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις (vgl. 9 6: ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας = Mc 2 10). Ebenso schliesst Jesus Mc 2 28 aus der ursprünglichen Bestimmung des Sabbats für den Menschen auf das Verfügungsrecht des Menschen über den Sabbat; 2 27: τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον; 28: ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου. Hier kann um der logischen Folgerung willen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου keine bestimmte, besonders so bezeichnete Person meinen; vielmehr kann der Ausdruck nur eine völliger klingende Bezeichnung desselben Begriffes wie ὁ ἄνθρωπος sein.

Der Bräutigam.

Etwas anders steht es mit der Selbstbezeichnung Jesu als ὁ νυμφίος Mc 2 19. Hier liegt ja ein Bild vor. Um Jesus ist Hochzeitsfreude wie um einen Bräutigam: aber auch dieses Bild fällt auf, da es nur insoweit verständlich wäre, als das Evangelium von der Nähe des Gottesreiches die Trauer, und damit auch das Fasten, verdrängt. Aber dann kann Jesus sich nicht als den νυμφίος bezeichnet und vollends nicht das Zwischeneintreten seines Todes hier gerade ins Auge gefasst haben: das müssen spätere Zusätze sein [2]. Eine Fastensitte kam schon

[1] Wir besprechen hier den Sprachgebrauch des Mc; zum Sprachgebrauch Jesu siehe S. 26 1.

[2] Das Bild könnte ja wohl in irgendwelcher Weise auf Jesus zurückgehen; auch in dem Gleichnis von den wartenden Jungfrauen ist der Messias der Bräutigam (Mt 25 1—13); dagegen ist das Bild von der Hochzeit des Königsohns Mt 22 2 in das ursprüngliche Gleichnis Lc 14 16—24 erst eingefügt. Hier würde also die ursprüngliche Rede etwa gelautet haben: μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, ἐν ᾧ ἐξέρχονται εἰς ἀπάντησιν τοῦ νυμφίου, νηστεύειν; So kann Jesus recht wohl gesagt haben; denn wenn auch vor Beginn des Festes nicht notwendig schon gegessen und ge-

sehr frühe in der Christenheit auf und suchte in der Erinnerung an Jesu Leiden und Tod ihre Berechtigung; also fand man schon frühe gut, einen Hinweis darauf in diese alles Fasten scheinbar ablehnende Rede Jesu einzuschieben (vgl. Act 13 2 3). Ob das zum ursprünglichen Text des Mc gehört, lässt sich weder sicher bejahen noch verneinen; sicher gehörte es schon zu dem Texte, der Mt und Lc vorlag, und das Joh-Evangelium hat aus der uns vorliegenden Perikope seine Erzählung von der Hochzeit zu Kana gebildet (μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος-νηστεύειν; οἶνος νέος — Jesus ὁ νυμφίος Joh 3 29). Also hier ist allerdings die Ueberlieferung des Mc-Evangeliums einmal nicht glaubwürdig.

Der Starke gebunden.

Anders steht es, wenn Jesus in seiner Verteidigung gegen den Vorwurf der Besessenheit von sich aussagt, er habe „den Starken“ gebunden, und der Vorwurf sei eine Lästerung des (ihn beherrschenden) hl. Geistes. Hiermit sagt Jesus etwa dasselbe aus, wie wenn er in der Parallele Mt 12 28 Lc 11 20 das Gottesreich als bereits vorhanden bezeichnet. Oder vielmehr: in dem sicheren Bewusstsein, dass Gottes Geist in ihm wirksam sei, erfährt Jesus unmittelbar die Wahrheit seiner Predigt von der Nähe des Gottesreiches. Die Güter des Gottesreiches kann man schon jetzt besitzen; da muss das Gottesreich bereits an der Schwelle stehen. Aber als der Messias tut sich Jesus auch damit nicht kund[1].

Messiaserkenntnis der Dämonischen.

Dagegen ist sicher, dass Jesus nach Mc 1 34 3 11 12 von den Dämonischen (genauer: Dämonien) schon vor dem Petrusbekenntnis und Mc 10 47 48 von dem Blinden bei Jericho schon vor dem Einzug in Jerusalem als Messias erkannt und begrüsst wird. Ein Beispiel solcher Erkenntnis Dämonischer ist wohl das Wort des Besessenen in Kapernaum Mc 1 24 οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ und jedenfalls das des Geraseners Mc 5 7. Aber wir wissen, dass namentlich in den Jahrhunderten seit den Makkabäerkämpfen bis zur Zerstörung Jerusalems, ja bis zur Niederwerfung des jüdischen Aufstandes unter Hadrian die Messiaserwartung äusserst lebendig gewesen ist. Das Buch Daniel, die Sibyllinen, die Psalmen Salomos, das Henochbuch, die mancherlei späteren Apokalypsen geben dafür vollgültigen Beweis. Wenn nun Jesus selbst die unmittelbare Nähe des Gottesreiches predigte und dabei wundersame Heilungen vollzog, konnte es doch gerade bei enthusiastischen Naturen, wie die Besessenen waren, nicht auffallen,

---

trunken wird, so pflegt man doch nicht unmittelbar vor einer Hochzeit zu „fasten“. Und das ist die Lage der Jünger Jesu. Sie erwarten den ihnen noch unbekannten Messias. Ich gehe hier also über das hinaus, was ich in meinem „Leben Jesu“ S. 166. 167 gesagt habe.

[1] Vgl. S. 13.

dass sie zuerst den Glauben an sein Messiastum mehrfach bekundeten. Jesus konnte aber gerade aus der Tatsache, dass solche Leute zuerst in ihm den Messias erkannten, die Sicherheit gewinnen, dass er besser tue, diese Erkenntnis scharf zurückzuweisen, wo sie ihm entgegentrat. Gerade schwärmerische Leute konnten sein Messiastum ihm zur furchtbaren Gefahr werden lassen [1]. Aus dieser regelmässigen Abweisung solcher Erkenntnis erklärt es sich auch, dass selbst Petrus zuerst mit seinem Messiasbekenntnis nach Mc zuerst nur einen schroffen Befehl, von dieser Sache zu schweigen, erntet (Mc 8 30). Das hindert nicht, dass ihn dann Jesus doch wegen eben dieser Messiaserkenntnis selig preist Mt 16 17—20. Man könnte jetzt nur fragen, warum die Meinung dieser Leute nicht auch Mc 8 28 angeführt wurde, und wie Jesus trotz dieser Messiaserkenntnis der Dämonischen dem Petrus sagen kann, Fleisch und Blut habe ihm die Erkenntnis nicht zugeführt, dass Jesus der Messias sei (Mt 16 17). Aber die Aeusserungen der Dämonischen stellen keine sich gleich bleibende Meinung über Jesus dar, sondern sind rasche Augenblicksworte, die, sofort zurückgewiesen, nirgends einen Boden zu finden schienen. Auch dürfte es sich höchstens um zwei, drei Fälle handeln, wobei der Wortlaut der Aeusserung noch recht verschiedene Grade der Deutlichkeit haben konnte (Mc 1 24 3 11 5 7). Also brauchten die Jünger das nicht als eine Meinung der Leute über Jesus zu bezeichnen. Und Jesus konnte Petrus sagen, Fleisch und Blut habe ihm seine Messiaserkenntnis nicht zugeführt, da die von Jesus zurückgewiesene Aeusserung krankhaft erregter Menschen für Petrus keinerlei Ueberzeugungskraft haben konnte, und da Jesus in der Erkenntnis des Petrus dieselbe Ursprünglichkeit aus übernatürlicher Quelle wahrnimmt, wie in der Erkenntnis der Dämonischen, nur

[1] Man könnte sogar die Betrachtung umkehren und sagen, dass jeder, der in dem einfachen Bussprediger den künftigen Messias sah, seiner weniger angeregten Umgebung als ein Besessener erscheinen mochte. Wrede wendet nun ein, dass Mc von einer voraufgehenden Wirkung der Predigt Jesu auf die Besessenen nichts erzähle. Das ist aber bei den Besessenen in der Synagoge zu Kapernaum Mc 1 22—28 doch entschieden der Fall. Wrede missversteht hier den Ausdruck ἐξουσίαν ἔχων v. 22 und κατ᾽ ἐξουσίαν v. 27. Er versteht ihn von einer übernatürlichen Gewält Jesu, aber ἐξουσία (vgl. ἔξεστι) heisst Erlaubnis, Vollmacht, Beruf. Jesus hat den Beruf zu reden, so sehr seine Rede sich auch von der der Berufsprediger, d. i. der Schriftgelehrten, unterscheidet (vgl. Wrede, Messiasgeheimnis S. 27. 28. 79). Dass die Anrede des Geraseners 5 7 nicht durch vorhergehende Einwirkung Jesu vermittelt erscheint, ist ohne Einschränkung zuzugeben. Aber diese ausführlichen Heilungsgeschichten sind natürlich novellistische Ausführungen kurzer treuer Ueberlieferung, wie sie dem Evangelisten vorlag. Da kann das einzelne nicht streng nachgeprüft werden. Das schadet der Glaubwürdigkeit des Schriftstellers nach antiken Begriffen durchaus nicht.

dass das eine Mal eine Gottesoffenbarung, das andere Mal eine Stimme böser Geister sich kundtut[1]. Ueber die Anrede des Blinden von Jericho lässt sich nur sagen, dass die messianische Erwartung im Jüngerkreis um diese Zeit auf das höchste gestiegen ist (vgl. Mc 10 29 30, dazu Mt 19 28 Mc 10 37 Lc 19 11); Jesus selbst hat wohl schon den Entschluss gefasst, in Jerusalem als Messias aufzutreten: am Abend desselben Tages zieht er in Jerusalem als der messianische König ein; da mochte das früher sorgsam gehütete Geheimnis schon nicht mehr so strenge verwahrt werden. In der Erzählung des Mc wird dieser Blinde nicht, wie die Dämonischen, mit seiner Anrede υἱὲ Δαυείδ zurückgewiesen.

Ungeschichtliches bei Marcus.

Ist somit die Glaubwürdigkeit der Mc-Erzählung, was den Verlauf der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in den Hauptzügen anlangt, vollkommen sichergestellt, so ist doch rundweg zuzugeben, dass Mc die ihm zugekommene Ueberlieferung mehr treuherzig als scharfsichtig aufgenommen hat und dass nicht überall sein Text unverarbeitet uns heute vorliegt. Was ihm als Bild innerer Vorgänge erzählt ist, nimmt er als Geschichte: so die Versuchung, das Meerwandeln, die Verklärung Jesu (1 12 13 8 47—52 9 2—8); bei anderem, wie der Taufe und Auferstehung Jesu, tritt das Visionäre des Vorgangs jedenfalls stark zurück (1 10 11 16 5—7); wieder in andern Fällen ist ein erstaunlicher Vorgang zum übernatürlichen Wunder geworden, so in den beiden Speisungsgeschichten, wo Jesu mutige Liebe, gepaart mit frischem haushälterischen Sinn, eine augenblickliche Schwierigkeit überwindet, während der Evangelist ein seltsames Wunder der göttlichen Allmacht daraus gestaltet (6 35—44 8 1—9); aber ähnlich sind alle irgendwie ausführlich geschilderten Heilungen Jesu wesentlich von dem Standpunkt eines wunderliebenden und daher überall der Wunder sich freuenden Sinnes aufgefasst, während wir allen Grund haben, sie vor allem als Taten der helfenden Liebe zu verstehen; auch die Wunder bei Jesu Tod (15 33? 38) sind vom Standpunkt eines solchen Erzählers mitgeteilt. Hier wird nun immer das geschichtliche Gefühl des einzelnen bald ein

[1] Der Grund solcher Schätzung der Messiaserkenntnis lag in dem gewaltigen Gegensatz der jetzigen Erscheinung Jesu und der erwarteten Messiasherrlichkeit. Man setze an Stelle des für uns schon zur Legende gewordenen Zimmermanns einen Schneider, Schuhmacher oder Schlosser und beurteile dann Menschen, die in diesem predigenden und heilenden Handwerker den Richter und ewigen Herrscher der Zukunft sehen: so versteht man, wie zur Zeit Jesu dieser Glaube an ihn als Zeichen der Besessenheit oder als Wirkung besonderer göttlicher Offenbarung aufgefasst wurde. Tatsächlich konnte ein solcher Glaube ohne Ekstase nicht gewonnen werden. Richtig sagt Fiebig, Der Menschensohn S. 117: „Selbst wenn sie (die Pharisäer) die messianische Selbstbezeichnung verstanden hätten, musste es ihnen unerhört erscheinen, dass ein vor ihnen stehender Mensch so etwas beanspruche.“

Mehr, bald ein Weniger geschichtlichen Stoffes annehmen wollen: eine bestimmte Grenze zwischen Ereignis und späterer Ausschmückung lässt sich einmal nicht ziehen. Aber gilt Livius etwa als schlechter Geschichtschreiber, weil er treulich alle wundersamen Vorzeichen künftiger Ereignisse als verbürgte Geschichte mitteilt? Was man dem berühmten Schriftsteller der hochgebildeten augusteischen Zeit nicht zum Vorwurfe macht, das darf man doch auch dem Evangelisten Mc nicht vorwerfen, wenn er nur sonst das richtige Geschichtsbild uns erhalten hat[1].

Marcus und Urmarcus.

Aber der Text des Mc ist nicht mehr unverarbeitet überliefert. Sehr deutlich ist, dass hinter Mc 14 40 der Satz 14 39 ursprünglich wiederholt war, aber durch Unachtsamkeit schon frühe ausfiel; ebenso, dass Mc 3 20 21 unmittelbar mit 31—35 zusammengehören, und dass Mc 3 22—30 hinter Mc 7 1—23 seine ursprüngliche Stätte hatte, wenn es überhaupt ursprünglich zu Mc gehörte, was wegen der Parallelen bei Mt und Lc und wegen der Verweisung Mc 3 22 auf Mc 7 1 doch wohl als sicher gelten kann. Noch zur Zeit, als Mt und Lc den Mc-Text als Vorlage benützten, scheint die Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum (Lc 7 2—10 = Mt 8 5—13) hinter Mc 1 45 gelesen worden zu sein.

---

[1] Bei Wundererzählungen ist es das Bequemste, sie als ausser der Erörterung stehend beiseite zu schieben; Wunder sind ja als solche unerkennbar. Auf diesem Standpunkt müsste man aber doch nach der Glaubwürdigkeit seiner Quellen die gut bezeugten Wunder als möglichst sichergestellte, wenn auch nicht erörterungsfähige Tatsachen in die Darstellung aufnehmen. Hält man aber das unserem Begreifen unzugängliche Ereignis deshalb für geschichtlich unwahrscheinlich — und bei der Art antiker Ueberlieferung hat man dazu ein unableugbares Recht —, so besteht doch die Pflicht, die Anlässe dieser Ueberlieferung aufzusuchen. Diese können nun in den geschichtlichen Tatsachen selbst liegen, die vom Enthusiasmus vergrössert wurden: das liegt in der Urgeschichte des Christentums zwar handgreiflich vor Act 20 9—12 28 5 6; trotzdem ist diese Erklärungsweise heute sehr unbeliebt und gilt als „rationalistisch". Für Umwandlung einer Vision in Geschichte ist die Erzählung von der Bekehrung des Paulus typisch (Act 26 19 οὐράνιος ὀπτασία vgl. 9 3—18 22 6—16 26 12—18); aber auch diese Auffassung der Entstehung von Wundergeschichten gilt als veraltet und ist aus der Mode gekommen. Nun zeigt das Joh-Evangelium, dass Wundererzählungen auch durch Allegorie entstehen konnten; das deutlichste Beispiel ist die Erzählung von der Hochzeit zu Kana, die im Anschluss an Mc 2 19—22 Jesus als den grossen Freudebringer schildert. Diese Erklärung einer Wundererzählung ist beliebter als die beiden vorher genannten, weil die Lösung des Rätsels immer Witz erfordert. Am beliebtesten aber ist die „religionsgeschichtliche" Wundererklärung, die dasselbe Wunder in den Sagen der verschiedensten Völker nachweist, die Wanderung der Sage womöglich feststellt und sie meistens aus primitiver oder poetischer Auffassung eines regelmässig wiederkehrenden Naturvorganges erklärt. Ein bedachtsamer Mann wird jeden dieser Schlüssel da anwenden, wo er passt, und sich von keiner Mode bestechen lassen.

Dagegen dürfte die Erzählung von der Ehebrecherin zwar höchst wahrscheinlich hinter Mc 12 34 ihre ursprüngliche Stelle gehabt haben; ihre Stelle Joh 8 1—11 verdankt sie ebenso der Gleichheit von Joh 8 11 15 wie Mc 3 22—30 seinen jetzigen Platz um der Gleichheit von Mc 3 21 22 willen erhalten hat; aber weder Mt noch Lc deuten an, dass sie diese Erzählung im Mc-Texte noch gelesen haben. Das Wort vom Bräutigam Mc 2 19 20 hat Mc wohl selbst erst nach seiner Umformung (S. 29 Anm. 2) aufgenommen, ebenso das Gleichnis vom Senfkorn Mc 4 30—32[1]. Sehr fraglich ist, ob in der Wiederkunftsrede Mc 13 6 10 14—18 (S. 55—58) erst von späterer Hand in das Mc-Evangelium eingeschoben sind. Die Paralleltexte des Mt und Lc bieten diese Stücke auch; also müsste die Einfügung in den Mc-Text sehr frühe erfolgt sein; es steht aber nichts der Annahme entgegen, dass auch Mc unechte Herrnworte für echt genommen hat. Denn scharfes geschichtliches Urteil besass er nach dem Gesagten nicht; nur stand er den Ereignissen noch so nahe, dass die Geschichte für ihn noch nicht von der Legende überwuchert war. Doch vgl. wegen Mc 13 14—18 = Mt 24 15—20 S. 57. Der Gemeinde, welcher Mc erzählt, scheinen Σίμων ὁ λεπρός in Bethanien Mc 14 3, Alexander und Rufus, die Söhne des Simon von Cyrene (Mc 15 21) und die Söhne der einen Maria, der kleine Jakobus und Joses (Mc 15 40), wohlbekannte Gestalten gewesen zu sein. Also dürfte die Schrift der zweiten Generation der Christenheit angehören, in die ja der Vetter des Barnabas, Marcus (Kol 4 10) auch gehört: das Haus seiner Mutter, Maria Act 12 12 bildete einen Sammelplatz der Urgemeinde.

---

[1] Wegen der ursprünglichen Gestalt des Gleichnisses vom Senfkorn vgl. mein „Leben Jesu“ S. 198. Wie der Sauerteig eine grosse Teigmasse durchsäuert, so durchdringt der Geschmack eines Senfkorns eine ganze Speise. Dagegen wächst aus dem Senfkorn, das nicht besonders klein ist, keine Staude, die besonders hoch wäre. Nur im Vergleich mit einem Berg oder mit einer συκάμινος ist das Senfkorn selbstverständlich sehr klein (Mt 17 20 = Lc 7 6). Mc hat dieses Gleichnis wohl den Logia entnommen, wo es mit dem Gleichnis vom Sauerteig zusammenstand (Mt 13 31—33 = Lc 13 18—21); die bei Lc erhaltene Form dürfte unmittelbar den Logia entnommen sein. Hier reicht also die Aenderung bis zur ältesten Ueberlieferung zurück.

IV. Spuren ekstatischer Art an Jesus.

1. Taufe Jesu.

Kein leibliches Sehen und Hören.

Was Jesus nach Mc 1 10 11 bei seiner Taufe sah und über sich hörte, kann trotz Mt 3 16 17 und Lc 3 21 22 nicht als jedermann zugängliche, sinnenfällige Wirklichkeit hingenommen[1] werden. Ein solches Ereignis hätte den ganzen späteren Verlauf des Lebens Jesu von vornherein unmöglich gemacht. Man braucht also gar nicht in die dogmatische Frage einzutreten, ob ein derartiges Ereignis in unserer Erfahrungswelt überhaupt denkbar ist. Solch staunenerregendes Wunder musste lebhafte Auseinandersetzungen hervorrufen; davon erzählen unsere Evangelien nichts. Also handelt es sich hier nicht um einen allgemein erkennbaren Vorgang.

[1] WREDE (Messiasgeheimnis S. 72. 73) meint nachweisen zu können, dass auch Mc hier nicht von einer Vision rede. Denn 1 12 treibe der Geist Jesum in die Wüste; also sei er doch objektiv auf ihn herabgefahren. Zweitens heisse es nicht ἤκουσεν φωνήν, sondern nur φωνή, wozu ἐγένετο ergänzt werden müsse. Dabei gibt WREDE zu, dass die objektive Erfüllung Jesu mit dem Geiste bei der Taufe „selten geleugnet wird“, und dass Mc das εἶδεν nicht von ungefähr brauche. „Solche Vorgänge in der höheren Sphäre ‚schaut‘ man eben, oder die Dinge ‚erscheinen‘, oder man ‚hört‘ die Stimmen, aber die Vorgänge, Dinge und Laute sind Wirklichkeit.“ Hier scheint der Schluss das zu bejahen, was der Anfang verneint. Dass Jesus und ihm folgend der Evangelist an die Wirklichkeit der Erfüllung Jesu mit dem Geist Gottes während der Taufe glaubten, steht ebenso fest, wie dass Paulus an die Wirklichkeit der Erscheinung des Auferstandenen bei Damaskus zeitlebens geglaubt hat; trotzdem kann er recht wohl gewusst haben, dass was ihm in heiliger Schau sich enthüllte (ἀποκαλύψαι Gal 1 16), den gewöhnlichen Menschen verborgen blieb (vgl. I Kor 2 14). Die Wirklichkeit des Vorgangs steht ausser Frage: Jesus glaubt wirklich an sich als den Messias, und Paulus ist wirklich bekehrt worden; beide haben in dem entscheidenden Augenblick eine wichtige Umwandlung erfahren; nur das ist zu fragen, ob die ihnen zu teil gewordene Erscheinung dieselbe äussere Art der Wirklichkeit hatte, wie der Jordan, in dem Jesus getauft wurde, und die Sonne, die über Paulus strahlte. Wer das glaubt, der lehnt die Vision ab; wer dies bestreitet, wird eine Vision zugeben müssen.

Keine spätere Sage.

Vielleicht hat erst die Jüngergemeinde diese Erzählung gebildet. Die Annahme liesse sich auf die Tatsache stützen, dass Jesus nur wenige Tage hindurch, die letzten vor seiner Gefangennahme und Hinrichtung, als Messias öffentlich auftrat; es scheint also nicht recht glaublich, dass Jesus sich von Anfang seines öffentlichen Auftretens an als Messias gewusst und doch nicht bekannt hat; es erscheint aber als sehr wohl glaublich, dass die Gemeinde Jesu Messiasbewusstsein ihm mindestens schon während seiner Wirksamkeit in Galiläa zuschrieb, auch wenn sie zugab, dass dieses Messiasbewusstsein erst seit Jesu Einzug in Jerusalem sich öffentlich kundtat. Ferner war es eine in der Sache selbst wohlbegründete Anschauung, dass Jesus nicht seit seiner Geburt als eine angeborene Idee das Messiasbewusstsein in sich trug, dass er es auch nicht durch kühle Ueberlegung und Berechnung, sondern nur durch eine göttliche Offenbarung gewonnen hat. Diese Mitteilung fand statt bei der Taufe: das hing mit der Schätzung der christlichen Taufe durch die Jünger zusammen. Galt diese schon frühe als Augenblick der Erleuchtung (φωτισμός)[1], so lag es nahe, auch die grundlegende Erleuchtung Jesu mit seiner Taufe durch Johannes verbunden zu denken. Von da war es dann nur ein sehr kleiner und leichter Schritt, die Taufe Jesu durch Johannes überhaupt in Abrede zu ziehen. Hatte die Gemeinde ein gewissermassen dogmatisches Bedürfnis, von einer Taufe Jesu zu hören, so war sie durch die geschichtliche Situation notwendig auf ein Zusammentreffen Jesu mit Johannes angewiesen. Denn der „Täufer" war die einzige Gestalt, die überhaupt Jesus diesen notwendigen Dienst leisten konnte, wenn es galt, dass Jesus nach Mt 3 15 „alle Gerechtigkeit erfüllte", also alles leistete, was für einen späteren Christen einmal zur Frömmigkeit gehörte[2]. Man kann auch noch leicht zeigen, wie tatsächlich im Mc-Evangelium die Beziehungen Jesu zum Täufer noch sehr wenig hervortreten (Mc 1 2—14 6 16—29 11 30), während sie bei Mt schon etwas deutlicher sind (vgl. Mt 3 1—14 4 12 11 2—19 14 1—12 11 13 21 25 32), bei Lc namentlich in der Vorgeschichte bis zu einer Verwandtschaft beider

---

[1] Justin, I. Apol. 61 D: καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων.

[2] Das Wort Mt 3 15 gibt sicher die Deutung des Taufvorganges durch den Evangelisten. Jesus ziemt es, sich auch hinsichtlich des Taufgebotes (der Christenheit) unter die Forderungen Gottes zu beugen. Also möchte ich doch nicht so zuversichtlich wie Joh. Bornemann (Die Taufe Christi durch Johannes, Leipzig 1896) schreiben: „weder soll die Taufgeschichte deren (der christlichen Taufe) Vorbild oder Darstellung sein, noch gar der Christentaufe Einsetzung und Stiftung. Es geben auch die Evangelien keinen Hinweis darauf, höchstens etwa das vierte Evangelium." Siehe aber die nächste Anm.

Männer sich verdichtet haben (Lc 1 5—80 3 1—22 7 18—35 11 1 16 16 20 4) und bei Johannes bis zum freiwilligen Rücktritt des Johannes und bis zur Zusendung seiner Jünger zu dem Messias Jesus gediehen sind (Joh 1 19—37 3 22—36). Also kann man mit Grund geneigt sein, die hier vorliegende mathematische Reihe statt mit der Eins bei Mc mit den Bruchzahlen zu beginnen, welche die spätere christliche Taufsitte und das Bedürfnis eines erkennbaren Anfangs des Messiasbewusstseins Jesu, endlich die geschichtliche Stellung des Täufers hier darstellen. Aus diesen Faktoren wäre die Erzählung, die wir bei Mc lesen, in der Jüngergemeinde entstanden[1].

Geschichtlichkeit der Taufe.

Aber andere Beobachtungen zeigen doch das Irrtümliche dieser Auffassung. Die synoptischen Evangelien weisen mehrfach auf die Verschiedenheit zwischen Jesus und dem Täufer hin, die keineswegs bloss eine gradweise Entfernung von demselben Ziel, sondern vielmehr eine innerliche Gegensätzlichkeit in der sittlichen Auffassung beider Männer bezeichnet. Der Täufer ist der Welt abgewandt, Jesus ist der Welt zugewandt; der Täufer isst und trinkt nicht, Jesus schmaust und trinkt Wein; ebenso fasten des Täufers Jünger, während Jesu Jünger das nicht tun; der Täufer lebt in der menschenleeren Einsamkeit, Jesus sitzt wie ein Freund bei Zöllnern und Sündern (Mc 2 18 Lc 7 33—35 = Mt 11 18 19). Man sieht, dass unsere beiden ältesten Quellen des Lebens Jesu, Herrnworte und Mc-Evangelium, auf

[1] Auf anderem Wege versuchte USENER (Religionsgesch. Untersuchungen 1889, I Kap. 2) die Sagenhaftigkeit der Taufe Jesu durch Johannes zu erweisen: die Basilidianer, vielleicht auch andere (BORNEMANN, Taufe Christi S. 50), feiern den 6. Januar als Tag der Taufe Christi, die Kirche um 300 feiert an diesem Tag das Fest der Geburt und Taufe Christi. Das scheint seinen Grund darin gehabt zu haben, dass das Wort Ps 2 7: υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε bei Justin und in andern alten Wiedergaben und Texten der Geschichte von Jesu Taufe als Inhalt der Gottesoffenbarung an Jesus steht. Nun scheint das der gnostischen Christologie zu entsprechen: der Erlöser wird geboren, wenn sich der göttliche Christus mit dem Menschen Jesus verbindet. Misslungen ist aber USENER der Nachweis, dass die Taufgeschichte in den ältesten Evangelien gefehlt habe; unbewiesen ist auch die von WREDE wieder aufgenommene Anschauung, als ob Auferstehung, Verklärung, Taufe und Geburt Jesu in dieser Reihenfolge die Stationen gewesen seien, bei denen die Kirche nach und nach den Eintritt des Göttlichen in die Welt gefeiert habe. Aber möglich wäre es wohl, dass die gemeinsame Feier von Taufe und Geburt Christi zu Anfang des 4. Jahrhunderts auf die urchristliche Vorstellung sich gründete, dass der mit dem Geist Gottes ausgestattete Jesus erst der Messias geworden ist, so dass tatsächlich der Augenblick der Taufe Jesu als die Geburtsstunde des Messias gelten kann. Ist doch auch die christliche Taufe schon sehr frühe als Bad der Wiedergeburt deshalb gefasst worden, weil sie durch Mitteilung des Gottesgeistes die Zugehörigkeit zum Messias vermittle (vgl. Tit 3 3—7 Joh 3 5 Justin, I. Ap. 61).

diesen Unterschied beider Männer hinweisen. Trotzdem reden beide Quellen, ganz abgesehen von der Taufgeschichte, von dem tiefen Eindruck, den der Täufer und sein Schicksal auf Jesus gemacht hat. Jesus hat ihn mit Elias verglichen, der ja vor der Ankunft des Messias diesem den Weg bahnen sollte Mal 3 1 23[1]; er hat erklärt, dass seit des Täufers Auftreten das Gottesreich gewaltsam herbeigezwungen werde, während man bisher nur von ihm geweissagt und geträumt habe; er hat in dem furchtbaren Geschick dieses Busspredigers den auch für ihn selbst geltenden dunkeln Gotteswillen erkannt Mc 9 11—13 Mt 11 7—15 Lc 7 24—30 16 16. Noch in den letzten Jerusalemer Tagen betont er, das Recht seines Wirkens aus derselben Quelle zu haben, aus der auch Johannes es schöpfte (Mc 11 30). Nun ist Johannes weder selbst schriftstellerisch hervorgetreten, noch hören wir je etwas von einer schriftlichen Ueberlieferung seiner Worte; es ist auch ausgeschlossen, dass Jesus nur durch mündlichen Bericht anderer von dem Täufer wusste. Vielmehr verweist Jesus seine Hörer deutlichst auf den persönlichen Eindruck, den sie von dem Manne in der Einsamkeit gewonnen haben (Mt 11 7—10 = Lc 7 24—27). Und dabei ist zweifellos sein eigener persönlicher Eindruck von der Versammlung um Johannes in diesen Worten zur Darstellung gekommen. Also hat Jesus tatsächlich den Täufer aufgesucht und noch lange das wirkungsvolle Bild dieser Persönlichkeit in sich bewahrt. Dann ist es aber sehr wahrscheinlich, dass Jesus von Johannes getauft wurde. Macht er doch Lc 7 29 30 = Mt 21 32 den Pharisäern geradezu einen Vorwurf daraus, dass sie sich nicht von Johannes taufen liessen. Damit ist nun

---

[1] Nach Justin, Dial. 8 und 49, hat der wiederkehrende Elias auch die Aufgabe, den von Gott dazu Bestimmten durch Salbung zum Messias zu weihen. Von einer eigentlichen Salbung Jesu durch Johannes weiss nun das Urchristentum nichts. Aber schon Paulus scheint II Kor 1 21 Salbung und Geistesmitteilung einander gleichzusetzen; in der Apostelgeschichte (vgl. Lc 4 18) ist 4 27 von der Salbung Jesu durch Gott die Rede als von einem Vorgang, der jedenfalls dem Todesleiden vorausging; und 10 38 ist gesagt, dass Gott Jesum mit heiligem Geist und mit Kraft gesalbt habe, wie es scheint, ehe er wohltuend und heilend umherzog, aber ohne klare Bezeichnung dieser Salbung auf die eben zuvor genannte „Taufe, die Johannes predigte". I Joh 2 22 27 scheint die Salbung der Christen wieder die Geistesmitteilung an sie zu bedeuten. Danach dürfte der schon von Paulus vorgefundene allgemeine christliche Gebrauch des Ausdrucks „Messias" oder „Christus" für den Herrn des Gottesreiches aus einer Bezugnahme Jesu auf die Stelle Jes 61 1 verständlich werden. Den Zeitpunkt dieser Bezugnahme (und des ursprünglichen Taufberichtes) könnte Mc 9 13 bezeichnen. Denn gerade vom Χριστός hat Jesus sonst unserer Ueberlieferung zufolge nicht gesprochen (ausser Mc 12 35); er nannte den Messias Menschensohn. Allerdings war משיחא = ὁ χριστός wohl die gebräuchlichste Bezeichnung dieser Gestalt (Mc 8 29 14 61).

freilich das besondere Tauferlebnis Jesu noch nicht als geschichtlich erwiesen.

Geschichtlichkeit der Taufvision.

Nun hat Jesus das Bekenntnis des Petrus bestätigt, wenn er auch bei Mc fast zu erschrecken scheint, dass sein Geheimnis jetzt im Munde eines Jüngers, wie bisher nur im Munde Besessener, offenbar wird (Mc 8 30). Ein Zweifel an der Wahrheit des Wortes bewegt ihn so wenig, dass er vielmehr sofort von der für den Eintritt in Gottes Reich entscheidenden Bedeutung der Treue gegen seine Person redet (Mc 8 38 9 1). Aber der Messiasanspruch ist für jüdisches Denken eine so ausserordentliche Kühnheit, dass die Ueberzeugung von dem Rechte auf solchen Anspruch eigentlich nur in der Ekstase gewonnen sein kann. Ein ruhig nüchternes Denken wird nie zu dem Glauben kommen, dass ihm selbst einst das Gericht über Lebende und Tote und die Herrschaft über eine verklärte Welt zufallen solle. Aber im früheren Leben Jesu wird kaum ein Augenblick findbar sein, der zu solcher Ekstase eher den Anlass gegeben hätte, als der Augenblick der Taufe durch Johannes. Wie gross der Eindruck des Täufers auf ihn gewesen ist, sagt uns Jesus selbst; wir erkennen es auch daran, dass Jesus gegen den Willen der Seinigen nicht mehr nach Nazaret zurückkehrt, sondern bald nachher predigend auftritt (Mc 3 21). Da muss etwas Gewaltiges in ihm vorgegangen sein, das ihn von seinem bisherigen Leben losriss[1].

Nicht Vision des Johannes.

Nach dem Joh-Evangelium ist es nun freilich nicht Jesus, der während seiner Taufe das wundersame Erlebnis hatte, sondern Johannes (Joh 1 31—34). Aber nachdem wir erkannt haben, dass Jesus durch ein inneres Erlebnis bei seiner Taufe tatsächlich in eine neue Bahn getrieben wurde, genügt es zu zeigen, welcher Anlass den Joh-Evangelisten zu der Umgestaltung bestimmte, dem Täufer dieses innere Er-

[1] Gewiss könnte schon die lebhafte Ueberzeugung von der unmittelbaren Nähe des Gottesreiches, wie Johannes sie predigte (Lc 3 7 9 16—Mt 3 2), auf Jesus solche Wirkung ausgeübt haben. Die Worte von dem Vorhandensein des Gottesreiches (vor allem Mt 12 28 = Lc 11 20 und Lc 17 21; auch die Gleichnisse der Seepredigt?) bezeichneten dann eine Station auf dem Weg, an dessen Ziel Jesus sich selbst als den Messias erkennt (Verklärungsgeschichte? Usener I 38. 39). Aber in der Verklärungsgeschichte ist Jesus der Gegenstand, nicht der Empfänger der Offenbarung (Mc 9 2 ἔμπροσθεν αὐτῶν, 4 ὤφθη αὐτοῖς, 5 ὁ Πέτρος λέγει, 7 ἀκούετε αὐτοῦ, 8 εἶδον); der Imperativ der Himmelsstimme unterscheidet Mc 9 7 sehr bestimmt von Mc 1 11. Die beiden Visionen haben auch ihre getrennte geschichtliche Notwendigkeit: nur in der Ekstase konnte Jesus in sich den Messias erkennen (Taufvision), nur in der Ekstase konnten seine Jünger in ihrem flüchtigen Meister den Gottessohn erkennen, der noch mehr ist als Moses und Elias (Verklärung). Wir haben gar keinen Anlass, die eine Erzählung durch die andere verdrängen zu lassen.

lebnis zuzuschreiben. Man braucht hier nicht lange nach einem Anlass zu suchen. Im Joh-Evangelium hat Jesus schon längst vor der Taufe die volle Erkenntnis seiner Gottessohnschaft, seines Messiastums (1 18 3 12 13 32 8 58 u. a.). Er bedarf also dieses Tauferlebnisses nicht[1]. Das ist nun jedenfalls ungeschichtlich, da die Geschichtsforschung mit angeborenen Ideen so spezieller Art, wie der Messiasanspruch Jesu eine wäre, nicht rechnen darf. Ist auch dieser Gedanke bei bestimmter Gelegenheit erst in Jesu erwacht, so ist eben Jesu Taufe durch Johannes der einzige von der Ueberlieferung dafür angeführte Zeitpunkt, und es liegt durchaus kein Grund vor, an der Richtigkeit dieser Ueberlieferung irgendwie zu zweifeln. Anderseits ist es sicher ungeschichtlich, wenn der Täufer im Joh-Evangelium seine ganze Wirksamkeit im Zeugnis für Jesus erschöpft. Davon wissen weder die Synoptiker noch Josephus etwas, obgleich sie uns gute, in sich übereinstimmende Nachricht von der Wirksamkeit des Täufers geben (s. mein „Leben Jesu" S. 83). Der Täufer sprach wohl vom baldigen Kommen des Messias Lc 3 16 17, aber er hat nicht Jesus als den Messias bezeichnet; erst während seiner Gefangenschaft taucht in ihm der Gedanke auf, dass Jesus vielleicht der kommende Mann sein könnte (Lc 7 20 = Mt 11 3). Die Quelle, die das erzählte, wollte gewiss nicht ein Zweifeln nach vorangehender Gewissheit, sondern den erwachenden Glauben melden (vgl. Lc 7 16 17 18: Johannes erfährt von dem Ruhm des gewaltigen Propheten; Mt 11 2 ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ, bemerke das ungewöhnliche τοῦ Χριστοῦ für τοῦ Ἰησοῦ). Somit bleibt als richtige Annahme übrig, dass Jesus sich selbst bei seiner Taufe durch Johannes als Messias erkannt hat, und dass die darauf bezügliche Erzählung auf ihn selbst zurückgeht.

Der ruhende Gottesgeist.

Damit ist also ein ekstatischer Anfang der Wirksamkeit Jesu gesetzt. Jesus wusste, dass er damals unter die Herrschaft eines ihm vorher fremden Wesens getreten war, das jetzt von ihm Besitz ge-

[1] Das macht für die Lehrer des 2. Jahrhunderts die Schwierigkeit in der Erklärung des Tauferlebnisses aus. Was Mt 3 13–15 schon angedeutet ist, führt Justin, Dial. 88, weitläufig aus: οὐχ ὡς ἐνδεᾶ αὐτὸν τοῦ βαπτισθῆναι ἢ τοῦ ἐπελθόντος ἐν εἴδει περιστερᾶς πνεύματος οἴδαμεν αὐτὸν ἐληλυθέναι ἐπὶ τὸν ποταμόν ... ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ γένους τοῦ τῶν ἀνθρώπων. Das ist später die Voraussetzung des „kirchlichen" Verständnisses des Taufberichtes, und zwar wird dieses Verständnis nachher in der durch das Evangelium Mt gegebenen Richtung gesucht (Christi Taufe heiligt die Christentaufe. So zuerst in deutlichem Anschluss an Mt 3 15 — vgl. ad Smyrn. 1 1 — Ignatius Eph 18 2: ἐβαπτίσθη ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ und auch in Luthers Taufbüchlein 14: baptismo tui dilectissimi filii, Domini nostri Iesu Christi Iordanem omnesque alias aquas in salutare diluvium et copiosam ablutionem peccatorum consecrasti et instituisti vgl. Cat. Maior IV 21, aber auch Cat. Rom. IV 4 261).

nommen hatte; das war der Geist Gottes, der ihn dessen gewiss machte, dass er Gottes Sohn sei[1]. Die Form der Ekstase war zunächst die Vision. Den Geist Gottes, der ihn ergreift, glaubt er zu sehen, wie er aus lichten Himmelshöhen gleich einer Taube auf ihn herabschwebt, das Wort, das nun in ihn gepflanzt wird, hört er aus den Wolken auf sich herabrufen. Die Innerlichkeit des Vorgangs ist auch gewährleistet durch die gerade seiner jüdischen Erziehung entsprechenden Bilder, die Taube des Noah über den Wassern Gen 8 8 verglichen mit dem Geist Gottes über den Wassern Gen 1 2, das Sichauftun des Himmels vgl. Apc 4 1 Jes 64 1, das Gotteswort, das mit Ps 2 7 verwandt, wenn auch nicht identisch ist. Zu bedauern ist, dass ein Vergleich zwischen Mc 1 10 11 und der Stelle des Hbr-Evangeliums (Nestle, Suppl. N. T. p. 77 zu M 3 16 f.) nicht völlig sicher erkennen lässt, ob Jesus wirklich später das gehörte Wort in einer an Jes 11 2 anschliessenden Form wiedergab. Nahegelegt ist das auch durch Joh 1 32 ἔμεινεν ἐπ᾽ αὐτόν, 33 μένον ἐπ᾽ αὐτόν. Hob Jesus hervor, dass der Geist Gottes auf ihm ruhte, nach Jes 11 2, so würde er damit einen kennzeichnenden Unterschied zwischen dem in ihm und den in andern Menschen wohnenden Geistern hervorgehoben haben: das Ergriffensein vom Geist äussert sich sonst regelmässig in einer gewissen Unruhe, die sich des Menschen bemächtigt. Jesus weiss, dass der Geist Gottes in ihm ist, aber in ihm ruht. Für die Güte der Ueberlieferung des Hbr-Evangeliums spricht, dass hier der Geist Jesus als seinen erstgeborenen Sohn bezeichnet, was aller späteren kirchlichen Anschauung widerspricht, also nicht in späterer Zeit erfunden, sondern ursprünglich sein wird; ferner dass nur in dieser Fassung auch von dem ewigen Königtum des Messias die Rede ist, was doch bei der Messiasoffenbarung entschieden erwartet werden muss (qui regnas in sempiternum)[2].

---

[1] Sobald man die antike Auffassung vom Geist Gottes als von einem nun in Jesus waltenden Personwesen festhält, wird die Verwandtschaft dieser urchristlichen Vorstellung mit der Anschauung mancher Gnostiker, z. B. Kerinths, deutlich: nach Iren. 1 21 26 (= Hippol. philos. 7 33 Epiph. haer. 28 Theodoret. haer. fabb. II 3) lehrte Kerinth, auf Jesus sei nach seiner Taufe Christus in Taubengestalt herabgekommen, habe durch ihn gepredigt und Wunder gewirkt und ihn am Ende verlassen, so dass er als Geistwesen nicht mitgelitten habe. Dazu vgl. Mt 3 16 εἶδεν πνεῦμα θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστεράν, ἐρχόμενον ἐπ᾽ αὐτόν und Mt 27 50 ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα. Die Aehnlichkeit zwischen Gnostikern und Judenchristen ist also doch noch grösser gewesen, als J. Bornemann (Taufe Jesu S. 43) sich vorstellt.

[2] Meine Beurteilung des Hbr-Evangeliums (Leben Jesu S. 35—39; ausserdem s. Register S. 427) hat in der Kritik eine stattliche Reihe ablehnender Geschmacksurteile, aber nirgends eine Widerlegung ihrer überall ausführlich gegebenen Begründung erfahren. Nun versteht man, wie dieselben Männer, die auch z. B. den

Für die Frage nach dem Ekstatischen in Jesus ist es jedenfalls von Bedeutung, die Richtigkeit der Beobachtung festzustellen, dass der Geist Gottes auf oder in Jesus geruht habe (Hebr-Evangelium: in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea). In dieser Richtung ist es schon wichtig, dass auch die Offenbarung nach dem Wortlaut der Synopse wie des Hbr-Evangeliums keinerlei Imperativ, keinerlei Aufforderung zum Handeln enthält. Sie enthält auch in der Fassung des Mc nur die an Jesus gerichtete Aussage: „Du bist mein lieber Sohn, an dir fand ich Wohlgefallen." Das ist ein Motiv der Beruhigung, der Sicherstellung, der Erhebung über irdischen Wechsel und irdisches Leid; es ist kein aufstachelndes, an die Tatkraft sich wendendes Wort. Die Zusicherung der Liebe Gottes mag in Ekstase gewonnen sein, aber sie gibt einen Frieden, der dem ekstatischen Wesen für gewöhnlich fremd ist. Also käme Jesus in einmaliger ekstatischer Begeisterung zur Ruhe.

Aber diese Betrachtung verlangt eine wichtige Ergänzung. Hier handelt es sich nicht bloss um die Gewissheit der Liebe Gottes; es handelt sich um die Gewissheit dereinstiger ewiger Herrscherstellung gegenüber der ganzen Welt[1]. Einem solchen hochgestimmten Glauben wird alles Irdische freilich klein und unbedeutend erscheinen; eine Festigkeit und Stärke, wie sie sonst dem Menschen nicht innewohnt,

---

apokalyptischen Glauben als schwärmerisch von Jesus fern halten möchten — ich nenne meinen verehrten Lehrer Weiffenbach (Theol. Litteraturzeitung 1902, 12, S. 351—357) — sich in die Vorstellung nicht finden können, Jesus habe davon gesprochen, dass seine Mutter, der hl. Geist, ihn an einem seiner Haare auf den Tabor entrückt hat. Aber dass auch Jülicher (Hist. Zeitschrift 88 N. F. 52 S. 279) und Weinel (Theol. Rundschau 1902 S. 233) sich trotz ihres dem meinigen wesentlich gleichartigen geschichtlichen Standpunkts von modern ästhetischen Gefühlen in dieser Frage bestimmen lassen, ist um so auffallender, als doch auch Harnack (Altchr. Literatur II 648f.) vor mir dieselbe Anschauung vom Hbr-Evangelium aussprach: — ich habe sie nicht von ihm übernommen, bin aber dankbar dafür, dass Clemen (Litterarisches Centralblatt 1901 38 S. 1523) ausdrücklich auf diese Uebereinstimmung hingewiesen hat.

[1] In dem Wort des Hbr-Evangeliums kommt das viel deutlicher zum Ausdruck, und es scheint mir, dass diese Auseinanderlegung des kurzen Spruchs der Synopse zum mindesten die Gedanken widerspiegelt, in denen Jesus das an ihn ergangene Wort Gottes auffasste. Von den drei Berichten über die Bekehrung des Paulus Act 9 22 26 dürfte auch gemäss Gal 1 15 16 der die Quelle der anderen sein, der die ausführlichste Rede des Auferstandenen an Paulus enthält Act 26 12—18 (vgl. Gal 1 16 ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν — εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι; nur Act 26 Heidenmission und keine Verweisung auf Ananias). Das Wort, das im Hbr-Evangelium der hl. Geist an Jesus richtet, erinnert auch an das enthusiastische Wort Lc 10 23 24 = Mt 13 16 17, bei dem Jesus recht wohl an den Augenblick seiner Messiasoffenbarung zurückdenken mochte.

wird bei solchem Glauben erklärlich sein; aber dieser Glaube selbst ist immer etwas Ausserordentliches, Ueberschwängliches; ein von diesem Glauben getragener Mensch wird immer, sobald sein Glaube sich kundtut, als ein phantastischer Schwärmer, als ein Ekstatiker erscheinen. Und es ist leicht verständlich, wenn schon das stolze Selbstvertrauen als ekstatisch eingeschätzt wird, das in der Zuversicht wurzelt, dem Erwählten Gottes könne nichts in der Welt schaden. Soweit wäre also Jesu Eigenart dahin zu bestimmen, dass er seit der Taufe durch Johannes einen höchst phantastischen, enthusiastischen, ekstatischen Glauben hat, der sein ganzes Wesen trägt und sich demgemäss auch im Tun und Reden Jesu mehrfach äussert; aber dieser Glaube macht ihn auch stark und ruhig gegenüber jeder ihn bedrohenden Gefahr, weil er weiss, dass sie schliesslich für ihn keinen schlimmen Ausgang nehmen kann; er verdankt diesem Glauben eine unerschütterliche Festigkeit und männliche Sicherheit des Auftretens[1]. Man erkennt also deutlich, wie Jesus gleichzeitig die Züge eines Ekstatikers und die eines fest und ruhig wirkenden Mannes tragen konnte. Das Ekstatische tritt namentlich dann hervor, wenn er seinen Glauben trotz scheinbarer Hindernisse oder Gegnern gegenüber aufrecht erhält.

2. Jesu Versuchung.

Aber die in dem Messiasanspruch liegende Sicherheit persönlicher einstiger Verklärung tilgt nur jede Angst und Sorge wegen der Zukunft; sie konnte auch den Mut zu sehr waghalsigen, phantastischen Unternehmungen geben, wenn sie nicht von anderer Seite her noch eine genauere Bestimmung erfuhr. Hier hat die Geschichte von Jesu Versuchung ihre Stelle. Sie zeigt, warum Jesus sich nicht durch den in ihm liegenden Enthusiasmus zu phantastischen Taten hinreissen

Sittliche Regelung des Enthusiasmus.

---

[1] Nur in Ekstase kann Jesus zu seinem überschwänglichen Glauben gekommen sein, und bei lebhafter Vergegenwärtigung dieses Glaubens wird er immer der Ekstase nahe gewesen sein; aber das hinderte ihn nicht, über diesen Glauben auch wieder wie über einen ruhenden Besitz zu verfügen und so gewiss die erste Mitteilung dieses Glaubens an die Jünger, das Messiaswort bei der Tempelreinigung Joh 2 19 Mc 14 58 15 29, das Messiasbekenntnis vor dem Hohenpriester die Ekstase Jesu deutlich erkennen lassen, so gewiss hat Jesus z. B. im Gespräch mit den Söhnen des Zebedäus, beim Einzug in Jerusalem, der vorher wohl überlegt war, in dem Gleichnis von den bösen Weingärtnern sein Messiasbewusstsein als ruhig feste Gewissheit zur Geltung gebracht. Ebenso sind die kurzen Worte über die Gegenwart des Gottesreiches Lc 11 20 = Mt 12 28 Lc 17 21 als Worte der Ekstase verständlich; die Gleichnisreihe der Seepredigt (Säemann und Samenkorn, Senfkorn und Sauerteig, verborgener Schatz und Perle) dagegen ist ein Erzeugnis ruhigen Nachsinnens, längeren Gedankenspiels, nicht aufgeregter Ekstase.

liess. Er will sich nicht die Welt unterwerfen; denn um das zu tun, müsste er statt Gott dem Satan dienen. Er will sich nicht durch Wunder öffentlich kundtun; denn um solche Wunder zu tun, müsste er Gott versuchen. Er will sich nicht durch Wunder Brot schaffen; denn er will die frohe Zuversicht, die sein Messiasglaube ihm gibt, nicht von dem Erfolg eines solchen Wunderverlangens abhängig sein lassen (Mt 4 1—11 = Lc 4 1—13; Reihenfolge nach Hbr-Evangelium: s. Leben Jesu S. 108 Anm. 1). Seine am Gesetz herangebildete Frömmigkeit hält ihn von phantastischen Tatfolgerungen aus der ihm gewordenen Messiasoffenbarung ab. Mit drei Stellen des Deuteronomiums (6 13 16 8 2 3) weist er den Versucher zurück. Hier zeigt sich also die ihrer Ziele klar bewusste sittliche Willenskraft Jesu dem durch die Ekstase in ihm lebendig gewordenen Vorstellungskreis überlegen. Treibt ihn das ekstatische Element („der Geist“ Mt 4 1 Mc 1 12 Lc 4 1) in die Versuchung hinein, so wird nicht bloss der versucherische Gedanke zurückgewiesen, sondern auch der „Geist“ selbst in die ihm gebührenden Schranken zurückgedrängt. Nirgendwo tritt so deutlich wie hier dem Beschauer ins Bewusstsein, dass Jesu Messiasanspruch nur in einer Richtung für seine Persönlichkeit massgebend gewesen ist und dass keineswegs die ganze Fülle der von ihm ausgehenden Wirkungen aus dieser Quelle hergeleitet werden kann. Im Messiasanspruch hat sie ihren starken religiösen Halt und Schwung; ihre sittliche Eigenart darf aber nicht aus dem Messiasanspruch erklärt werden; vielmehr war es eine von Jesus nicht als leicht empfundene Aufgabe, diese sittliche Eigenart gegenüber ihrer Bedrohung durch den enthusiastischen Messiasanspruch rein zu erhalten [1].

Versuchungsgeschichte spätere Sage?

Aber es scheint, als dürfe die Versuchungsgeschichte gar nicht in solcher Weise verwendet werden. H. HOLTZMANN vertritt im Handkommentar zu den Synoptikern [3] S. 45—48 ausführlich die Anschauung, dass diese ganze Erzählung durchaus sagenhaft sei: „Nicht bloss diese

Alttestamentliche Muster.

alttestamentlichen Mustern folgende Nacharbeit beweist die Herkunft unserer (den Mc-Bericht) erweiternden Darstellungen aus nachgehen-

[1] Jesus verdankt ja seine Messiashoffnung und seine sittliche Anschauung dem angestammten jüdischen Glauben; wenn er den Messias als den Herrn der Welt denkt, so dürfte für ihn Dan 7 13 14 massgebend gewesen sein; dass die Engel Gottes Sohn auf den Händen tragen, dass er seinen Fuss nicht an einen Stein stösst, weiss er nach der Versuchungsgeschichte aus Ps 91 11 12; dass Gott harten Stein, wo nicht in Brot, so doch in Wasserquellen verwandelt, sagte ihm Ps 114 8. Aber neben diesen Schriftworten bestehen auch Dt 6 13 16 8 3 zu Recht, die falsche Folgerungen aus jenen Glaubensgedanken abweisen. So haben wir hier scheinbar eine rein schriftgelehrte Erörterung, und doch ist diese Erörterung von reichstem persönlichem religiös-sittlichem Leben getragen.

der Reflexion der Gemeinde; die drei Versuchungen selbst haben ihre historischen Anhaltspunkte erst in späteren Momenten des Lebens Jesu“ (S. 46). Voraussetzung ist bei dem ersten Beweis, dass „alttestamentlichen Mustern folgende Nacharbeit“ Jesus in keinem Fall zugetraut werden dürfe. Nun ist allerdings ganz sicher, dass diese Versuchungsgeschichte den Abschnitt Dt 6—8 in merkwürdiger Weise verwendet; die Stellen, mit denen der Versucher geschlagen wird, sind Dt 6 13 16 8 3; aber der ganze Wortlaut der Erzählung von der Versuchung in der Wüste berührt sich aufs engste mit Dt 8 2 3, auch wenn man auf die sonstigen von H. Holtzmann herangezogenen alttestamentlichen Parallelen nicht zu viel Gewicht legt. Es liesse sich nun freilich ohne Schwierigkeit zeigen, dass auch das Gleichnis von den bösen Weingärtnern Mc 12 1—8 dem Gleichnis des Jesaja vom Weinberg (Jes 5 1—7) nachgearbeitet ist. Aber so wichtig diese Parallele für den sein wird, der die Echtheit des Gleichnisses von den bösen Weingärtnern anerkennt, so belanglos ist sie für alle die, welche auch aus dieser Nacharbeit und aus andern nebenhergehenden Anzeichen auf Entstehung des Gleichnisses in der späteren Gemeinde schliessen (vgl. Jülicher, Gleichnisreden Jesu II 406: „Das Urchristentum, nicht Jesus selber scheint Mc 12 1—11 das Wort zu führen“). Also kann man zu einer überzeugenden Klarstellung der Sache nur kommen, wenn man die Frage deutlich stellt und beantwortet, ob Jesus jemals ein eigenes Erlebnis so vollständig in alttestamentliche Anschauungen zu kleiden vermochte, wie er dies in der Versuchungsgeschichte tut, wenn sie von ihm herrührt. Man wird das ohne weiteres verneinen, wenn es sich um äusserliche Ereignisse seines Lebens handelt; er kann z. B. seinen Zug ins Heidenland wohl mit dem Aufenthalt des Elias in Zarpat vergleichen, er kann aber nicht selbst einzelne Wendungen dieser alttestamentlichen Geschichte in seine Darstellung dieses Zuges, wenn er eine solche gegeben hätte, aufnehmen, sobald es sich nicht mehr bloss um die reine Ausdrucksform handelt. Aber die Versuchung Jesu ist jedenfalls ein inneres Erlebnis; es handelt sich deutlichst um Folgerungen aus dem Messiasbewusstsein Jesu, über deren Recht oder Unrecht zunächst Zweifel entstehen konnten. Da der Messias der Herr der Welt sein wird, so scheint die Messiasoffenbarung Jesus zur Tat zu treiben, dass er die Herrschaft der Welt sich aneigne. Wenn Jesus dieses innere Erlebnis so ausdrückte, dass der Geist (oder der Versucher; das erste nach Hbr-Evangelium, das zweite nach Mt-Lc) ihn auf den Tabor (oder einen sehr hohen Berg) stellte und ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigte, so weiss ich nicht, ob da mehr als jedem Juden geläufige alttestamentliche Erinnerungen leise mit-

spielen, selbst wenn man den Nebo heranziehen will, von dem aus Moses das hl. Land überblickt habe. Ist vom Tabor die Rede, so wirkt hier eine heimatliche Erinnerung bei Jesus mit, die ausserordentlich dazu beiträgt, der Erzählung den Charakter der Ursprünglichkeit und Echtheit aufzudrücken[1]. Da Jesus sich als den künftigen Messias weiss, scheint er Veranlassung genug zu haben, diese Erkenntnis auch seinem Volke zu bringen, damit es ihm gegenüber sich recht verhalte. Aber dass er als Messias der göttlichen Welt angehört, kann er kaum anders als durch ein Wunder göttlicher Allmacht einigermassen dartun. Also fühlt er sich innerlich zu solchen Wundertaten versucht. Wenn dieses innere Erlebnis Jesu so dargestellt wird, dass Jesus sich vom πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ auf Aufforderung des Versuchers herabstürzen sollte, so fehlen für dieses Bild alttestamentliche Vorbilder; die von H. Holtzmann (HC. S. 198) angeführte Stelle des Hegesippus bei Euseb., KG. II 23 12 gibt eine so greifbar ungeschichtliche Darstellung vom Tode des Bruders Jesu, dass man die Priorität der synoptischen Versuchungsgeschichte als sicher annehmen darf, und mit der Luftfahrt des Simon magus in Rom, von der die mancherlei apokryphen Legenden (s. Lipsius, Acta apostolorum apocrypha 1—234) zu erzählen wissen, hat der Gedanke Jesu doch nur eine sehr oberflächliche Verwandtschaft. Wenn aber das jüdische Heiligtum in Jerusalem tatsächlich der Sammelpunkt alles jüdischen Lebens war, und Jesus als galiläischer Jude unzweifelhaft dieses Heiligtum aus eigener Anschauung um der bestehenden Wallfahrtspflicht willen kannte, was niemand in Abrede zieht, dann lag es doch wirklich nahe, dass dieses Bild in ihm

---

[1] Siehe mein „Leben Jesu" S. 112. 113. Jülicher (Hist. Zeitschr. 88 N. F. 52 S. 279) bemerkt hierzu, es sei „nicht ganz zufällig", dass ich „so besonderen Geschmack an den abenteuerlichen Berichten des Hbr-Evangeliums finde und in Kap. 7 ganz nach dieser Quelle ein Drama der Versuchungsgeschichte vorführe, bei dem Jesus übrigens mit seiner Lust nach Weltherrschaft und Aufsehen erregenden Taten in wenig günstigem Lichte erscheine". Leider kann ich die Versuchungsgeschichte durchaus nicht ganz nach dem Hbr-Evangelium erzählen, sondern muss Jülicher mitteilen, dass von dieser wertvollen Quelle nur ein Satz der Einleitung (ἄρτι ἔλαβε με — Θαβώρ), ein einzelnes Wort aus der Mitte (ἐν Ἱερουσαλήμ) und vielleicht der Schlusssatz („das will ich erwählen" u. s. w.) erhalten sind. Ferner wüsste ich nicht, wie von einer Versuchung im Ernste die Rede sein kann, ohne dass der Versuchte so lange „in wenig günstigem Lichte erscheint", als er die Versuchung nicht überwunden hat. Ueber die Abenteuerlichkeit des Berichtes und meine nicht ganz zufällige Stellung zu ihr genügt es wohl, festzustellen, dass es kaum etwas „Abenteuerlicheres" geben kann als Jesu Wort Mc 14 62, das Jülicher wohl nicht in Frage zieht, dass ich ausdrücklich auf das Muster Hesek 8 3 hingewiesen habe und zu meinen wissenschaftlichen Meinungen allerdings „nicht zufällig", sondern durch klare Gründe veranlasst zu kommen pflege.

auftauchte, sobald er den Wunsch in sich hegte, seinen Messiasanspruch seinem Volk als berechtigt kundzutun[1]. Aber die Versuchung durch Hunger in der Wüste ist dem Wort Dt 8 2 3 so enge nachgebildet, dass hier die Frage mindestens sehr erklärlich ist, ob Jesus so ein eigenes Erlebnis erzählen konnte. Die Verse lauten in der Kautzschschen Uebersetzung: „Gedenke [daran], wie dich Jahwe, dein Gott, nun vierzig Jahre lang in der Steppe geleitet hat, um dich zu demütigen und auf die Probe zu stellen. Er — liess dich Hunger leiden und speiste dich [dann] mit dem Manna, — um dir kundzutun, dass der Mensch nicht von Brot allein lebt, sondern dass der Mensch durch irgend ein beliebiges [Schöpferwort], das aus dem Munde Jahwes hervorgeht, am Leben erhalten werden kann." Und nun vergleiche man. Auch Jesus wird in die Wüste geführt von höherer Macht (dem Geist); er weilt dort eine irgendwie durch die Zahl vierzig näher bestimmte Zeit; er ist hingeführt, um dort versucht zu werden. Ihn hungert. Aber die ihm daraus erwachsende Versuchung weist er mit dem Gedanken zurück, dass der Mensch nicht allein vom Brote, sondern auch von einem Gottesworte lebe. Ist es wahrscheinlich, dass Jesus eine wirkliche Erfahrung so enge an das alttestamentliche Schriftwort anschliessen konnte? Ich stehe nicht an, diese Frage zu bejahen, und komme in dieser Ueberzeugung auch nicht dadurch ins Wanken, dass noch andere alttestamentliche Erinnerungen mit Recht als hier hereinspielend genannt werden. Die Wüste mag hier als Wohnort unreiner Geister gemeint sein; das Dienen der Engel mag nach I Kön 19 5, wo Elias von einem Engel bedient wird, vorgestellt sein: es ist sehr wahrscheinlich, dass Jesus, der im Gedanken an seine inneren Kämpfe den Abschnitt Dt 6—8 überdachte, in Dt 8 2 3 ein sinnliches Abbild der ihn beklemmenden Frage fand: bin ich zum Messias bestimmt, und Gott lässt mich Not leiden? Auch Israel war das auserwählte Volk und lebte vierzig Jahre in der Wüste und hungerte da. Demgegenüber dauert Jesu Versuchung nur vierzig Tage.

---

[1] Baldensperger (Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit[2] 1892) S. 232 f. bezieht die Bestätigung durch Zeichen auf Jesu eigenen Glauben. „Noch länger auf Wundern und Zeichen zu bestehen, die zu seiner inneren Erleuchtung bekräftigend hinzukommen müssten, schien ihm jetzt ‚Gott versuchen'." Da Jesus tatsächlich durch Hunger und Ausbleiben der messianischen Herrlichkeit an seinem Messiasbewusstsein irre werden konnte, so scheint sich diese Auffassung zu empfehlen. Aber dem steht entgegen, dass Jesus an eine äusserst auffällige Art der Betätigung denkt; nicht an etwas, das ihm geschehen wird, sondern an etwas, das er an einer ganz besonderen Stelle tun soll. Es ist zuzugeben, dass ein ἐνώπιον πάντων fehlt; trotzdem scheint mir die Beziehung auf Zeichen für das Volk näher zu liegen als die Beziehung auf Zeichen für ihn selbst.

Für den Mann, der sich im Geist zur Versuchung auf den Tabor und auf die Tempelhalle gestellt sah, lag es nicht ferne, beim Lesen von Dt 8 2 3 auszurufen: „Auch mich führte der Geist in die Wüste; auch ich lebte da — vierzig Tage; auch ich ward versucht, da mich hungerte, und der Versucher sprach zu mir: bist du Gottes Sohn, so lass durch dein Wort diese Steine zu Brot werden. Aber ich wies ihn zurück mit dem Schriftwort: der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort aus Gottes Mund. Da kamen die Engel und dienten mir.“ Solche Nacharbeit ist keine Künstelei am Schreibtisch, sondern lebensvolle Anwendung eines Schriftwortes auf die eigene Erfahrung[1]. Ein Späterer vermochte sich nach allem, was wir aus sicher späterer Ueberlieferung haben, in die wirklichen Schwierigkeiten des Messiasglaubens Jesu gar nicht mehr hineinzudenken.

Spätere Schwierigkeiten.

Aber diese Schwierigkeiten seien erst später im Leben Jesu hervorgetreten. Die Frage, ob er sich durch Wunder als den Messias offenbaren solle, sei z. B. erst in Jesus lebendig geworden, als die Gegner von ihm ein Zeichen begehrten (Mc 8 11 12 H. HOLTZMANN, HC. 47). Aber wenn Jesus sich nicht sofort nach seiner Messiasoffenbarung über sein Verhalten diesem neuen Glauben gegenüber völlig klar geworden wäre, dann hätte ihn doch dieser Glaube nach allen Analogien in der jüdischen Geschichte auf die Bahn des politischen Kampfes, der Sucht nach wundersamer Beglaubigung und der messianisch herrlichen Ausgestaltung des eigenen Lebens notwendig treiben müssen. Er hat aber, soweit wir sehen können, von Anfang an diese Folgerungen aus seinem Messiastum abgelehnt: also liegt diese einheitliche, schwere Versuchung unmittelbar nach seinem Tauferlebnis und vor seinem öffentlichen Auftreten. Wenn wir diese Erzählung der späteren Gemeinde zuweisen, so wird sie selbst unbegreiflich: — denn die spätere Gemeinde sieht nicht mehr eine Möglichkeit der Versuchung Jesu durch seinen Messiasglauben; aber ausserdem bleibt uns dann auch

---

[1] JÜLICHER (Hist. Ztschr. Bd 88 [52] S. 280) findet es „ungebührlich“, dass sich Jesus nach meiner Darstellung „oft tagelang mit einem bestimmten Bibeltext innerlich beschäftigt haben soll“. Aber ich habe das nicht erfunden. Mein Satz (Leben Jesu, S. 116) lautet: „Der Ps. 118, dem die Begrüssung beim Einzug in Jerusalem entnommen ist, beschäftigt Jesus noch am folgenden Tag (Mc 11 9–10 = Ps 118 25 26; Mc 12 10 11 = Ps 118 22 23); ebenso bespricht Jesus am letzten Tage vor seiner Gefangennahme öffentlich Ps 110 1 (Mc 12 36), und dasselbe Psalmwort wirkt noch in der folgenden Nacht auf die Form der Antwort, die Jesus im Verhör des Hohenpriesters gibt (Mc 14 62).“ Soll ich diese Angaben des Mc-Evangeliums mit unbegründeten Zweifeln belasten, nur damit meine Darstellung des „Lebens Jesu“ dem geläuterten, allem Rationalismus abholden Geschmack meines Kritikers gefalle?

im Leben Jesu selber eine offene Lücke, die wir genau mit solcher inneren Auseinandersetzung Jesu durch Rückschluss ergänzen müssten, wie die Versuchungsgeschichte sie erzählt[1].

Ursprünglich Herrnwort.

Endlich haben wir noch den urkundlichen Beweis dafür, dass Jesus die Erzählung selber gegeben hat, sofern das Hbr-Evangelium diese Perikope noch als Rede Jesu überlieferte. Dass eine ursprünglich in dritter Person überlieferte evangelische Geschichte willkürlich in die erste Person gesetzt und so in Jesu Mund gelegt worden wäre, das wäre etwas durchaus Singuläres. Dazu kommt, dass Mt und Lc hier, wie sonst fast nur in der Wiedergabe von Herrnworten, miteinander (ohne die Grundlage des Mc) übereinstimmen. Also, glaube ich, darf man mit Recht die Versuchungsgeschichte auf einen Bericht Jesu zurückführen.

Ueberwindung der Ekstase.

Nun hat uns dieser Bericht in Bezug auf Ruhe und Ekstase in der Persönlichkeit Jesu wichtige Aufschlüsse gegeben: Jesus überwindet durch die ernste, ihm von dem Gesetz anerzogene Frömmigkeit die in der Ekstase an ihn herantretende Versuchung zu schwärmerischem Handeln. Aber ist diese Versuchungsgeschichte nicht selbst ein Erzeugnis der Ekstase? Lernen wir nicht gerade auch in ihr Jesus als Ekstatiker kennen? Die Antwort darauf ist klar. Die Versuchung beginnt mit der Ekstase und endet mit dem Schriftwort. Ekstatisch ist das Getragensein auf den Berg, das Gestelltsein auf die Zinne des Tempels, der Traum von vierzigtägigem Fasten in der Wüste. Aus dem Antrieb früherer Ekstase ergibt sich der versucherische Wunsch, die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zu gewinnen, von der Zinne des Tempels sich herabzulassen, den Steinen der Wüste zu befehlen, dass sie für den Sohn Gottes Brot werden. Aber überwunden ist alles Ekstatische in den drei Schriftworten: du sollst anbeten Gott deinen Herrn und ihm allein dienen; du sollst Gott nicht versuchen; der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jedem Gotteswort. Die Erzählung *sagt* also nicht bloss, dass Jesus von der Ekstase zu ruhig gewissenhafter Frömmigkeit wieder übergegangen sei; sie selber ist das unmittelbare *Spiegelbild* dieses Ueberganges, vergleichbar etwa dem Gethsemanegebet Mc 14 36, das ja auch einen Uebergang von gewaltigem Sturm zum Frieden der Versöhnung bezeichnet.

---

[1] Vollkommen richtig sagt BALDENSPERGER (Selbstbewusstsein Jesu[2] 1892 S. 234 f.): „Die Versuchungsgeschichte ist — eine psychologische Notwendigkeit im Leben Jesu des Messias. Sie ist so gut an ihrer Stelle an der Schwelle seiner öffentlichen Wirksamkeit, dass dieselbe in ihrer Eigenart sonst kaum verständlich würde. Zugleich bürgt sie dafür, dass es Jesus mit seinem Messiasglauben ernst genommen und nicht eine blosse Formel darin gesehen hat."

3. Nähe des Himmelreichs.

Ein Ekstatiker schärferer Tonart als Jesus war jedenfalls Johannes der Täufer, der denn auch als Besessener betrachtet wurde (Mt 11 18 = Lc 7 33); das Ekstatische trat bei ihm in dem einsamen Leben, in Nahrung und Kleidung ebenso wie in seiner Gerichtserwartung und Bussforderung hervor (Mc 1 4—8 Lc 3 7—17 7 24—35 Mt 3 1—12 11 7—19). Aber den ekstatischen Grundgedanken des Täufers von der Nähe des Himmelreiches (Lc 3 9 Mt 3 2 10) hält Jesus von Anfang an fest (Mc 1 15)[1]. Das ist nicht die Weltanschauung einer ruhig die gewiesene Strasse wandelnden Persönlichkeit; wer den baldigen Zusammenbruch der ganzen bestehenden Weltordnung vor Augen sieht, der lebt in einem den meisten Menschen fremden Gedankenkreis. Nun sollte darüber kein Zweifel sein, was der Satz: πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ bedeutet. Schon zur Erklärung des ersten Satzteiles sind wir auf die Apokalyptik deutlich hingewiesen, denn diese rechnet jedenfalls seit Daniel (9 24—27 12 11 12) mit bestimmten, der Weltgeschichte zu Grunde liegenden Zahlen; auch das Reich Gottes kann nur kommen, wenn eine bestimmte Zeit abgelaufen ist. Man möchte vermuten, dass das Judentum hier in Mesopotamien eine Anleihe erhoben hat, wo die numeri Babylonii zu Hause waren, vor denen Horaz (Carmen I 11) die Leukonoe warnt. Aber man würde irren, wollte man aus dem Wort πεπλήρωται ὁ καιρός schliessen, dass Jesus durch irgendwelche apokalyptische Rechnung zu dem Schlusse gekommen sei, das Ende des Weltlaufes sei vorhanden. Vielmehr drückt er diese Ueberzeugung nur in der seinem Volk geläufigen Form aus; die Ueberzeugung selbst hat er aus dem Auftreten des Täufers, in welchem er vielleicht den dem Messias vorausgehenden Elias sah, noch ehe er bei der Taufe durch Johannes selbst die Gewissheit empfing, der künftige Messias zu sein (Mc 9 13 Mt 11 14). Doch hat ihm auch diese eigene wundersame Erfahrung den Glauben an das Wort des Täufers von der Nähe des Himmelreiches bestätigt. Lebt der Messias schon auf Erden, so können die Tage des Messias nicht mehr ferne sein; ist der hl. Geist Gottes vom Himmel herabgestiegen, um auf ihm zu ruhen, so ist das Ende der Tage, der grosse Tag des Herrn, nahe herbeigekommen[2].

Die Zeit erfüllt.

[1] Die Stelle Mt 3 2 gehört, wie die Parallelen zeigen, nicht der Quelle an und ist der Zusammenfassung der ersten Predigt Jesu Mc 1 15 nachgebildet. Aber es kann kein Zweifel sein, dass der Evangelist damit den Sinn der Predigt des Täufers richtig umschrieben hat.

[2] Zu πεπλήρωται ὁ καιρός vgl. Gal 4 4: ὅτε ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου. Wie er in Johannes, so sahen die Zeitgenossen in ihm den wiederkehrenden Elias

Bestimmung der Zeitgrenze.

Dieselbe prophetische Schrift, in welcher der Geist Gottes für die Tage des Messias nicht bloss diesem, sondern allen Söhnen und Töchtern Israels, ja Sklaven und Sklavinnen verheissen ist, das Buch Joel (3 1 2), enthält auch dreimal die Aussage, dass der Tag des Herrn nahe bevorsteht (1 15 2 1 4 14: קָרוֹב יוֹם יְהוָה = LXX, ἐγγὺς ἡμέρα κυρίου). Diese ἡμέρα κυρίου ist bei Joel als Gerichtstag gedacht gemäss der durch Amos vollzogenen Umbildung des alten Begriffes (Am 5 18—20). Aber eingeleitet ist auch bei Joel damit die Endzeit überhaupt, die mit einer Verherrlichung Israels abschliesst. Will man verstehen, was Jesus mit seinem Satz ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ Mc 1 15 gemeint hat, so wird man sachgemäss zunächst auf seine sonstigen Reden und weiterhin auf die Erwartungen der ersten Christenheit achten müssen. Nun gibt es noch andere Worte Jesu, in denen auch vom Kommen des Gottesreiches gesprochen wird. Dahin gehört vor allem Mc 9 1: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι εἰσίν τινες ὧδε τῶν ἑστηκότων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει. Hier haben wir also eine ziemlich scharfe zeitliche Umgrenzung des ἤγγικεν in Mc 1 15. Denn gewiss ist den hier Stehenden, die das Kommen des Gottesreiches erleben sollen, damit keineswegs ein aussergewöhnlich

---

(Mc 8 28). Das ist bei einem gewaltigen Bussprediger, der die Nähe des Gottesreiches verkündet, nicht auffallend. Aber an welchem Zeichen erkennen Johannes und Jesus die Nähe des Gottesreiches? Das staatliche Elend Israels, die Uebermacht der Heiden, spielt bei Johannes und Jesus eine geringe Rolle. Daneben sagt Jesus, sein Volk könnte die Zeichen des kommenden Gerichtes ebensowohl wie die Wetterzeichen erkennen (Lc 12 54—56 Mt 16 [2 3]). Nun haben schon die alttestamentlichen Propheten immer nicht bloss um des drohenden Gerichts willen Busse gefordert, sondern ebenso um der herrschenden Sündhaftigkeit willen die Nähe des Gerichtes gepredigt (vgl. z. B. Mich 3 5—12). Genau ebenso lautet die Predigt des Täufers Lc 3 9 Mt 3 10; und auch Jesu Predigt lässt diesen Zusammenhang vermuten, z. B. Lc 13 1—9. Aber Jesus meint auch, dass seiner Zeit das Zeichen des Jonas gegeben sei, eine Prophetengestalt, die dringlicher als Jonas und weiser als Salomo Gottes Willen verkünde Lc 11 29—32. Damit hängt zusammen, dass ihm die Nähe des Gottesreichs nicht bloss Mittel der Drohung, sondern ein εὐαγγέλιον ist. Sieht der Täufer nur falsche Sicherheit, Unbarmherzigkeit, betrügerische Habsucht und Gewalttat bei den Menschen, von denen er sich in die Einsamkeit zurückzieht (Lc 3 7—14), so sieht Jesus in dem Gotteswort, das er seinem Volk bringt, einen unschätzbaren Edelstein, mit dessen Besitz man schon in die Seligkeit des Gottesreichs eintritt (Mt 13 44 45). Also das Gottesreich kommt, weil Israel auf falschen Wegen ist; das ist die gemeinsame Ueberzeugung des Täufers und Jesu; aber Jesus betrachtet das Kommen des Gottesreiches doch als frohe Verheissung: denn er glaubt, dass Gott die verlorenen Schafe Israels durch ihn und die Seinigen retten will (Mt 10 6). Dazu kommt die ihm gewordene Messiasoffenbarung, die durch das Herabkommen des Geistes auf Jesus eine bleibende Bestätigung ihres Inhalts mit sich brachte (wegen Jes 11 2 61 1 Joel 3 1 2).

langes Leben verheissen. Also das Kommen des Gottesreiches sollte nach Jesu Erwartung noch in die Zeit der ihn umgebenden Menschen fallen. Daher erklärt es sich, dass man sein Kommen schon jetzt im voraus in der Welt wahrnehmen kann. So kann Jesus ausrufen: εἰ δὲ ἐν πνεύματι (δακτύλῳ) θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ Mt 12 28 Lc 11 20. Das ist freilich ein ekstatisches Wort; aber schon die Erwartung der Nähe des Gottesreiches vor Ableben der jetzigen Generation beweist den Ekstatiker. Dass Jesus, von diesem Gedanken geführt, mehrfach schon in der Gegenwart die Zukunft, das nahe Gottesreich, wirksam sah, kann nicht auffallen. So sieht er, wie seine Predigt dem Gottesreich Menschen zubereitet, wenn auch vieles von seinen Worten verloren scheint und die Wirkung oft nur allmählich hervortritt; sein Wort wirkt im Innern umgestaltend und Würze gebend wie Sauerteig und Senfkorn; und wer so das Gottesreich gewinnt, der opfert gerne dafür alles, was er bisher besessen hat (Gleichnisse vom Säemann, Saatkorn, Sauerteig, Senfkorn, Schatz im Acker und Perle[1] Mc 4 1—9 26—29 30—32 Mt 13 31—33 44—45 Lc 13 18—21). Das sind ja verhältnismässig ruhig gesprochene Worte; aber der Gedanke, durch das eigene Wirken das letzte und höchste Gut der Menschheit unmittelbar zu geben, wird immer als ekstatisch empfunden werden, wo man sich Vergangenes wirklich vergegenwärtigt. So versteht man auch, dass Jesus das unruhige Laufen und Horchen gegenüber den mancherlei Ankündigungen des Gottesreiches nicht mag; da wo er ist, kann jetzt jeder seiner Volksgenossen die Spuren des kommenden Gottesreiches finden: οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε, ἤ· ἐκεῖ, ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν (Lc 17 20 21). Jesus wusste, dass solche Rede vom Gottesreich nicht jedermann ohne weiteres klar war; nur die, welche tief in seinen Gedankenkreis eingedrungen waren, konnten es verstehen, dass das höchste Gut schon irgendwie im voraus in den Wirkungen der Predigt Jesu vorhanden sei. Sie sind die Eingeweihten, denen das Geheimnis des Gottesreiches (τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας) gegeben ist Mc 4 11[2]. Erst am Ende der Tage wird der Messias und sein Reich allen erkennbar sein.

Hereinragen der nahen Zukunft in die Gegenwart.

---

[1] Die sechs Gleichnisse bilden wohl den Inhalt einer einzigen, vielleicht mit Unterbrechungen gesprochenen Rede (mein „Leben Jesu“ S. 197—200).

[2] Eine Exegese, die nicht nach dem fragt, was „heute“ noch möglich ist und „zieht“ (Jülicher, Gleichnisreden Jesu I 132), sondern nach dem, was der Text bietet, kann über den Sinn von Mc 4 10—13 33 34 nicht im Zweifel sein. Dabei ist der feste Punkt 4 33: „in vielen solchen Gleichnissen sprach er zu ihnen das Wort, wie sie es verstehen konnten.“ Kein Grieche hätte ἀκούειν in diesem Satz

Diesen Reden von der Gegenwart des Gottesreiches liegt also überall die von Anfang an bei Jesus vorhandene ekstatische Erwartung des baldigen machtvollen Kommens des Gottesreiches zu Grunde; weil Jesus von dieser Erwartung ausgeht, kann er bald in ruhiger Weise, wie in den Gleichnissen, bald in starker Erregung, wie bei der Abweisung der Anklage auf Besessenheit, in seinem Wirken nicht nur das sichere Anzeichen des kommenden, sondern das Aufleuchten des eigentlich schon vorhandenen, aber im ganzen noch verborgenen Gottesreiches sehen. Es ist klar, dass ihn solche Erkenntnis über die gemeine Betrachtung der Dinge hoch hinaushebt; sie verklärt ihm die Welt, sie wirkt die Ekstase. Aber wir haben keinen ausreichenden Grund, diesen Gedanken von der Gegenwart des Gottesreiches auf einen bestimmten Abschnitt der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zu beschränken; er steht keineswegs in irgendwelchem Gegensatz zu Jesu Glauben von dem dereinstigen plötzlichen Kommen des Reiches; vielmehr hängt er mit diesem Gedanken aufs engste zusammen und ist immer nur neben diesem Gedanken, niemals ohne ihn geschichtlich verständlich. Jesus mag zu bestimmter Zeit besonderen Anlass gehabt haben, diese Seite seiner Anschauung mehr auszubilden und dementsprechend zu betonen; aber den Glauben hat er gerade dann gewiss nicht aufgegeben, dass das Gottesreich in nächster Zeit auch öffentlich sichtbar sich verwirkliche[1].

---

anders verstanden, vgl. z. B. I Kor 14 2. Wenn nun 4 34 trotzdem von einer Auflösung alles Rätselhaften im Zusammensein mit den eigenen Jüngern gesprochen wird, so ist das eher eine Weiterführung als ein Gegensatz von 33: δέ, nicht ἀλλά. Der Menge macht Jesus die Wahrheit so anschaulich wie nur möglich, und seinen Jüngern gibt er noch zu allen seinen Bildreden eine möglichst eingehende Erklärung. Ich meine, wer hier keine Schwierigkeit hereinträgt, braucht keine zu finden. Und von da aus erklärt sich auch Mc 4 10—13. Jesus erschrickt, dass die Jünger ihn noch besonders nach dem Sinn der Gleichnisse fragen. Sie sind doch die Eingeweihten, denen das Geheimnis des Gottesreiches — dass es in Jesu Predigt zu finden ist — gegeben wurde; der Menge draussen kann Jesus nicht in gleicher Weise nachgehen, ihrem Verständnis nachhelfen; er redet zu ihr in scheinbar leicht verständlichen Gleichnissen; aber da die Jünger ihn nicht verstehen, werden ihn die draussen noch weniger verstehen; also spricht er, wie einst Jesaja, „damit sie (nach Gottes Willen) die Predigt hören und doch nicht begreifen". Also aus der Erfahrung an den ihm nahestehenden Jüngern schliesst Jesus auf die Wirkungslosigkeit seiner Predigt bei den Massen und führt diese Wirkungslosigkeit nach einem alttestamentlichen Schriftwort auf Gottes Willen zurück. Bei der Form der Gleichnisse bleibt er, weil man ihn so am ehesten verstehen kann; aber er zweifelt, ob er überhaupt von jemand verstanden wird. Das dürfte der textgemässe Ausweg aus dem Irrgarten moderner Erklärungen sein (s. Jülicher, Gleichnisreden I 118—148).

[1] Die weit verbreitete Anschauung (s. H. Holtzmann, N. T. Theol. I 223—225. 316—319), als ob Jesus anfangs mehr von der Gegenwart, zuletzt fast nur von der

Wie kommt Gottes Reich? Was versteht Jesus darunter? Das Wort Mc 9 1 vom machtvollen Kommen der βασιλεία τοῦ θεοῦ vor dem Absterben der jetzigen Generation ist eine genauere Zeitbestimmung zu dem vorangehenden Zeitsatze: ὅταν ἔλθῃ [ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου] ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων. Also: das Gottesreich kommt mit Macht, wenn der Menschensohn in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln kommt. Das ist deutlicher Hinweis auf Dan 7 13 14, wo es in der LXX heisst: καὶ ἰδοὺ μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος καὶ ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν ἔφθασε καὶ προςηνέχθη αὐτῷ, καὶ αὐτῷ ἐδόθη ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ βασιλεία, καὶ πάντες οἱ λαοί, φυλαὶ καὶ γλῶσσαι αὐτῷ δουλεύσουσιν· ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία αἰώνιος ἥτις οὐ παρελεύσεται, καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ οὐ διαφθαρήσεται. Da ist der (mit des Himmels Wolken) kommende Menschensohn genannt; die Engel sind als tätig vorausgesetzt bei dem Passivum προςηνέχθη, genannt sind sie

Dan 7 13 14.

Zukunft des Gottesreiches gesprochen habe, ist mindestens irreführend. Mc 1 15 ist ebenso sicher eschatologisch gemeint wie Phil 4 5 ὁ κύριος ἐγγύς. Insbesondere sind aber die Reden: vom Gericht des Messias Mt 25 31—46; von den auf den Herrn wartenden Sklaven Lc 12 35—38; von den Jungfrauen, die auf den Bräutigam warten Mt 25 1—13; von dem Dieb, der unerwartet einbricht (Mt 24 43 44 = Lc 12 39 40); von dem Oberknecht, bei dem der Herr plötzlich nachsieht (Mt 24 45—51 = Lc 12 42—46); von der rechten Klugheit eines schuldbeladenen Menschen (Lc 16 1—9); von der Klugheit bei dem Gang zum Richter (Lc 12 58 59 Mt 5 25 26): keinesfalls alle der letzten Zeit Jesu angehörig; in ihnen allen aber überwiegt das eschatologische Moment. Man hat sie meistens um der Anordnung bei Mt willen in die letzte Zeit Jesu gesetzt; hinterher glaubte man sie in diese Zeit verlegen zu müssen, weil Jesus in ihnen von sich als dem Messias öffentlich rede. Letzteres ist aber durchaus nicht der Fall. Jesus spricht vom Messias, wie der Täufer vom Messias gesprochen hat (Mc 3 7 8 Mt 3 11 12 Lc 3 16 17); er kann das Gericht nicht predigen, ohne irgendwie vom Messias zu reden; aber seinen persönlichen Glauben, selbst der Messias zu sein, gibt er in keiner dieser Reden kund. Nun mag man ja fragen, wie sich Jesus vor der Aussicht auf seinen Tod, die sich aber nach Mc 2 7 3 6 schon früh genug darbot, seine dereinstige Verklärung zum Richter und König der Welt dachte. Die Antwort ergibt sich daraus, dass nach Justin, Dialog. 8 und 49, auch die Juden einen menschlichen Messias erwarteten, der erst durch die Salbung des Elias bekannt wird und Macht empfängt; dass ferner Jesus selbst nicht für alle seine Jünger den Tod erwartet (Mc 9 1), allen aber im Reich des Messias grosse Herrlichkeit verheisst (Mt 19 28 Lc 22 30); dass endlich Paulus ausdrücklich eine Verklärung der die Erscheinung des Herrn Erlebenden (I Kor 15 51 52) in Aussicht nimmt. Der Gedanke an die Gegenwart des Gottesreiches bezeichnet einen Höhepunkt in der Anschauung Jesu, der nur selten sichtbar wird; der Glaube an die Nähe des künftigen Gottesreiches ist das Bleibende. Dass die apokalyptischen Bilder angesichts des nahen Todes Jesu stärker hervorgetreten sein können als früher, ist zuzugeben. Doch ist hier nicht zu vergessen, dass das Mc-Evangelium für die Zeit nach dem Petrusbekenntnis überhaupt viel reicher mit Reden Jesu ausgestattet ist als für die frühere Zeit.

Dan 7 10; endlich ist hier die Rede von einer ewig dauernden, von Gott dem Menschensohn gegebenen βασιλεία, die sich darin zeigt, dass alle Völker, Stämme und Sprachen ihm dienen. Dass dieses apokalyptische Messiasbild Jesus tatsächlich vor Augen stand, beweist namentlich auch das entscheidende Wort vor dem Hohenpriester Mc 14 62 ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου — ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ, das ja geradezu eine Anführung aus Daniel heissen kann[1].

Nun ist zwar nicht von dem Kommen der βασιλεία — diese Verbindung steht ja auch nicht bei Daniel —, aber vom Kommen des Menschensohnes mehrfach in den Worten Jesu die Rede. Am klarsten ist noch auf Daniel Bezug genommen in der rein apokalyptischen Stelle Mc 13 26 27: τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης. καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ. Auch hier wird im folgenden 29 auf die Nähe des grossen Ereignisses hingewiesen, und — ganz entsprechend Mc 9 1 — wird 30 diese Nähe noch genauer bestimmt durch den Zusatz: dies Geschlecht wird vorher nicht vergehen; dann werden Himmel und Erde vergehen, aber Jesu Wort wird weiterwirken (31). Es ist durchaus kein Widerspruch zu 30, wenn hinzugefügt wird, dass Tag und Stunde des Ereignisses nur der Vater kenne[2]. Ebendeshalb solle jeder den ihm von Gott gegebenen Auftrag erfüllen, um nicht überrascht zu werden (32—37). Nun scheint aber Jesus bei dieser ausführlichen Rede vom Kommen des Messias tatsächlich auch von schlimmen Ereignissen gesprochen zu haben, die zuvor eintreten. Angeknüpft wird die ganze Rede an ein Wort über den Untergang des Tempels 13 2; ausserdem ist sicher, dass Jesus

Mc 13.

---

[1] Dafür, dass das Verhör Jesu vor dem Hohenrat Mc 14 55—64 wahrheitsgetreu überliefert wurde, gibt es einen Beweis in der Erzählung von Stephanus. Gegen das sonstige Bild der Apostelgeschichte von der jüdischgearteten Frömmigkeit der Urgemeinde (2 46 3 1 5 42) verkündigt Stephanus die Zerstörung des jüdischen Tempels durch Jesus (Act 6 14 — das Wort Mc 14 58 kannte er ja wohl als bei der Tempelreinigung durch Jesus gesprochen), und in seinem letzten Wort vor dem Hohenrat spricht er in höchster Ekstase ein offenbar dem letzten Wort Jesu vor dem Hohenrat nachgebildetes Wort Act 7 56. Beweist der Grund der Anklage, dass die Apostelgeschichte hier gute Quellen benützt, so zeigt dieses letzte Wort, das Stephanus von dem Wort Jesu Mc 14 62 gewusst hat.

[2] Wer nicht mehr unter dem Bann des Widerspruches gegen eschatologische Anschauungen steht, kann in der Nebeneinanderstellung der Verse 30—32 nichts Auffälliges finden. 13 30 bestimmt in klarer Weise eine Zeitgrenze. 13 31 hebt hervor, was bei dem allgemeinen Zusammenbruch fortdauert. 13 32 verneint die Möglichkeit, innerhalb der gegebenen Zeitgrenze Tag und Stunde vorher zu wissen. Einen Widerspruch kann nur finden, wer in den Worten anderes liest, als sie sagen. Von ἡμέρα und ὥρα ist in 13 30 nicht die Rede.

seinen Tod in nächster Zeit erwartet (12 8 14 25). So sieht er also eine Zeit der Drangsal für die Seinigen und für sein Volk kommen. Das entspricht der Vorstellung der jüdischen Apokalyptiker über die ὠδῖνες Χριστοῦ, die Wehen, welche die Welt bei der Geburt des Messias empfindet (13 8). Nun kann in dieser Schilderung der Drangsal mehreres nicht von Jesus herrühren. Jesus kann gesagt haben, dass viele sich fälschlich den Messiasnamen beilegen werden (21 22); er kann aber nicht gesagt haben, dass viele sich für ihn ausgeben werden, als ob der Glaube an seine Wiederkunft allgemeiner Volksglaube gewesen wäre (6: πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν). Hier hat der christliche Verfasser eine Rede vom Messias für eine Rede von Jesus genommen, von seinem Standpunkt aus mit gewissem Recht; aber das Wort Jesu konnte so nicht lauten. Krieg und Kriegsgeschrei, Erdbeben gehören zur allgemein jüdischen Erwartung, die Jesus mit grösserer Wahrscheinlichkeit übernommen als abgelehnt hat (7 8). Verfolgung und mancherlei Gericht über seine Jünger mochte Jesus angesichts seines eigenen Todes wohl vorhersehen; er hat schon nach dem Bekenntnis des Petrus die, welche mit ihm ziehen wollen, aufgefordert, sich als zum Tod geführte Verurteilte zu betrachten (Mc 8 34); er hat insbesondere den beiden Zebedäussöhnen gesagt, dass sie an seinem Leiden teilnehmen müssten (10 39). Also wird er auch jetzt die 13 9—13 geschilderte Drangsal vorhergesehen haben. Doch wird kein Verständiger leugnen, dass hier das Bild im einzelnen leicht nach der späteren Erfüllung etwas ausgemalt werden konnte. Dagegen kann das Wort 10 (καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον) nicht von Jesus herrühren. Denn seine Gemeinde hat siebzehn Jahre nach seinem Tode nichts oder so gut wie nichts getan, um der Völkerwelt das Evangelium zu bringen (Gal 1 13 bis 2 10). Sie hätte aber sofort in eifrigste Tätigkeit eintreten müssen, wenn doch die Erscheinung des Messias vor dem Hinsterben der ersten Generation erfolgen und das Evangelium von ihm vorher allen Völkern gebracht sein sollte. Die Worte Mc 13 10 passen auch nicht zwischen die eng zusammengehörigen Verse 9 und 11, sind also jedenfalls ein späterer Einschub in die ursprüngliche Rede. Allerdings lag auch dieser Einschub schon dem Evangelisten Mt vor, der ihn ebenfalls bringt Mt 24 14; er könnte also von Mc selbst gemacht sein. Vielleicht ist ein dem ursprünglichen Wortlaut der Rede Mc 13 9—13 entsprechender Text in der Aussendungsrede des Mt (Mt 10 17—23) erhalten. Da ist offenbar ganz dasselbe Redestück überliefert, aber statt des auffallenden Verses Mc 13 10 steht nur hinter dem Schluss von 9 εἰς μαρτύριον αὐτοῖς in Mt 10 18 noch der Zusatz καὶ τοῖς ἔθνεσιν. Ein sehr

gutes Vorurteil für die bei Mt 10 gegebene Form erweckt der Zusatz Mt 10 23 hinter Mc 13 13: „wenn sie euch aber in dieser Stadt verfolgen, flieht in die andere, denn wahrlich, ich sage euch, ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende sein, bis des Menschen Sohn kommt“, eine klare Parallele zu Mc 13 30, die gewiss keine spätere Generation erfunden hat. Dagegen können die Verse Mc 13 14—18 wiederum nicht von Jesus herrühren. Denn einmal ist durch den Ausdruck 14 ὁ ἀναγινώσκων νοείτω mindestens ein Einschub in die bereits niedergeschriebene Rede bezeugt. Dann aber ist 14—18 zu schleuniger, unverweilter Flucht in die Berge gemahnt, wobei noch darum gebetet werden soll, dass diese Flucht nicht im Winter eintreten müsse. Das hat keinen Sinn, wenn die dem Messias vorangehende Drangsal doch die ganze Welt trifft (19 θλίψις οἵα οὐ γέγονεν τοιαύτη ἀπ᾽ ἀρχῆς κτίσεως; 20 οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ). Und doch scheint hier gegenüber Mt 24 20, wonach der Wunsch der Gemeinde auch dahin gehen sollte, dass ihre Flucht nicht am Sabbat geschehe (μηδὲ σαββάτῳ), eine Kürzung vorzuliegen, wie sie in der heidenchristlichen Welt notwendig erschien. Also sind Mc 13 14—18 ein judenchristlicher Einschub, der Mt 24 15—20 in ursprünglicherer Form erhalten ist, also vielleicht erst vom Mt-Evangelium in das Mc-Evangelium zurückübertragen wurde. Ob dieser Einschub sich wirklich auf die Belagerung Jerusalems durch die Römer bezieht, wie er schon Lc 21 20—24 gedeutet ist, das erscheint recht fraglich. Er ist nur ein Bruchstück aus einem grösseren Ganzen, und so lässt sich über Herkunft und ursprünglichen Sinn nichts Sicheres aussagen. Die Verse Mc 13 19—23 können recht wohl von Jesus herrühren, sie gehen nicht über das hinaus, was das Judentum allgemein an apokalyptischen Vorstellungen besass [1]. Fragt man, ob die Rede Jesu Mc 13 ekstatischen

---

[1] Die Hypothese von einer in Mc 13 eingeschobenen „kleinen Apokalypse“ erfreut sich zwar grosser Beliebtheit (s. H. Holtzmann, N. T. Theologie I 327 3), kann aber doch nur in beschränktem Masse für begründet gelten. Wendt (Lehre Jesu [2] 1901 S. 18—20) will unter diesem Namen aus Mc 13 ausscheiden: v. 7—9 a 14—20 24—27 30 31. In diesen Versen sei von äusserem die Welt, nicht bloss die Jünger treffendem Missgeschick die Rede, wie das in den übrigen Versen gezeichnet ist; am Schluss aber passe v. 29 (ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα) nicht hinter die voraufgehende Schilderung der Parusie; und an v. 29 schliesse sich die mit v. 32 anhebende Mahnung, wegen der Ungewissheit des Zeitpunktes der Parusie wachsam zu sein, besser an, als die feierliche Angabe einer Zeitgrenze und die Bekräftigung dieser Angabe durch den Hinweis auf die Beständigkeit der Worte Jesu. Aber so gewiss die Erscheinung des Messias als ein alle Welt angehendes Ereignis gedacht ist (Lc 17 24), so gewiss hat auch Jesus mit seinem Volk nicht bloss Bedrängnisse der Jünger als ihr vorausgehend betrachtet. Zur Ausscheidung von v. 7—9 a 19 20 liegt meines Erachtens kein Grund vor. Dass v. 14—18 ausgeschieden werden müssen, ist oben gezeigt. Dagegen hat Wendt gegen v. 6 und 10 nichts einzuwenden. Wir

Charakter trage, so wird man das bei der Ruhe und Breite der Schilderung im ganzen verneinen. Doch fehlt auch hier nicht das ekstatische Moment: Jesus ist von der Ueberzeugung erfüllt, dass alle für die Endzeit in Aussicht genommenen Ereignisse im Laufe der nächsten Jahrzehnte, ehe das lebende Geschlecht dahinstirbt, eintreten werden. Sonst hält sich diese Ausmalung der letzten Dinge durchaus auf der Linie der Synagoge und der jüdischen Literatur jener Zeit. Ebendarum ist sie im Munde Jesu durchaus möglich.

Lc 17 22—37.

Der Rede Mc 13 ist die Lc 17 22—37 überlieferte Rede am nächsten verwandt. Es ist eine Rede an die Jünger, die in Jesus den Messias kennen und denen schon von seinen künftigen Leiden gesprochen ist. Auch ihnen wird eine Drangsal angekündigt, der sie sich um der Gewinnung ewigen Lebens nicht entziehen dürfen (v. 22 23). Wieder steht im Mittelpunkt der Gedanken das grosse Ereignis des Kommens des Menschensohnes, des Messias. Das ist der Tag des Menschensohnes, der die Freudenzeit der Tage des Menschensohnes eröffnet (v. 22 24). Nach einem dieser Tage werden sich die Jünger lange vergebens sehnen, nämlich dann, wenn ihr Meister gelitten hat und verworfen ist (v. 25); man wird sie dahin und dorthin weisen; aber wie der Blitzstrahl vom Himmel gleichzeitig überall sichtbar wird, so wird das Kommen des Menschensohnes sein. Von ihm werden die gedankenlos Dahinlebenden überrascht werden, wie einst zur Zeit Noahs von der Sintflut und zur Zeit des Lot von Feuer- und Schwefelregen. Selbst die Erretteten sind noch in Gefahr, wenn sie nach der

---

haben oben nachgewiesen, dass sie nicht in den ursprünglichen Zusammenhang gehören. Damit wird auch die Wiederholung des Gedankens von v. 6 in v. 21 ausgeschieden. Die Kriege, Erdbeben und Hungersnöte sind dann wirklich die ἀρχὴ ὠδίνων (v. 7 8), und erst jetzt wendet sich die Rede an die Jünger (v. 9 βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτούς). Dass in v. 29 ταῦτα γινόμενα auf die ὠδῖνες und nicht auf die παρουσία geht, werden die Jünger doch wohl trotz des ungenauen Ausdrucks verstanden haben. Der Schluss von v. 29 ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύρας und v. 30 (dies Geschlecht u. s. w.) passen so gut zueinander, dass v. 30 die Erklärung von v. 29 gibt. Ueber das Verhältnis der v. 30 31 32 zueinander siehe die vorige Anmerkung. Dass v. 33—37 zu v. 32 passt, sagt auch Wendt. — Aber er glaubt, σώζεσθαι beziehe sich v. 13 auf Rettung von ewigem, v. 20 auf Rettung von zeitlichem Verderben. Das dürfte nicht stimmen. Wenn Gott um der Auserwählten willen die Tage der Bedrängnis kürzt, so geschieht das nicht, um sie vor zeitlichem Unheil zu bewahren, sondern um ihre Versuchung nicht allzu schlimm werden zu lassen: also ist auch hier Rettung von ewigem Verderben gemeint. Ob die Sätze genau zusammenpassen oder nicht — ich glaube, dass sie zusammenpassen —, scheint mir kein Gesichtspunkt zu sein, der über die Echtheit des Wortes Jesu entscheidet. Denn die Sätze könnten auch in falscher Ordnung überliefert sein. Entscheiden kann allein der Inhalt. Wie er entscheidet, ist oben gezeigt worden.

unbussfertigen Welt zurückblicken, wie Lots Weib unterzugehen. Jetzt auf irdisches Wohl denken heisst das ewige Wohl verlieren. Dann wird das Gericht die auseinanderreissen, die auf einem Lager und bei der Arbeit an einer Mühle verbunden sind; überall, wo ein Schuldiger ist, wird das Gericht ihn finden.

Auch in diese Rede ist v. 31 ein Stück aus dem Apokryphon eingeschoben, das Mc 13 14—18 in grösserem Bruchstück vorliegt; die schleunige Flucht, zu der v. 31 mahnt, kann nach v. 37 nichts helfen. Man erkennt hier die Absicht der Einfügung. Die Worte μὴ ἐπιστρεφάτω εἰς τὰ ὀπίσω begründen den Hinweis auf das Weib des Lot v. 32. Aber dieser Hinweis ist durch v. 28—30 und wieder v. 33 genügend begründet. Die Echtheit von v. 33 an dieser Stelle ist trotz seiner Inhaltsgleichheit mit dem ebenfalls an richtiger Stelle überlieferten Vers Mc 8 35 nicht zu bezweifeln. Jesus kann diesen wichtigen Gedanken sehr wohl öfters in der einmal gefundenen scharf geprägten Form ausgedrückt haben. — Eigentlich ekstatischen Charakter trägt auch diese Rede nicht. Nur tritt auch hier deutlichst hervor, dass die Jünger die Zeit der Drangsal und das Kommen des Messias erleben werden; und Jesus sieht für sich selbst beides, Drangsal und Herrlichkeit, in gesteigerter Weise voraus[1].

Mt 25 31—46.

Noch ruhiger gehalten ist die grosse Gerichtsschilderung Mt 25 31—46, die den Zeitpunkt der Erscheinung des Messias ganz unbestimmt lässt und nirgends verrät, dass der Redner in sich selbst den Messias sieht. Dabei kann natürlich das Kommen des Messias doch als nahe bevorstehend gedacht sein (ὅταν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ᾽ αὐτοῦ v. 31). Die Zusammen-

[1] In dieser Rede tritt die Zusammengehörigkeit der Leiden des Messias mit den seiner Verherrlichung vorangehenden Leiden seiner Gemeinde deutlich hervor (Lc 17 22 25). Es ist fast selbstverständlich, dass Jesus nach seiner Taufvision, als er sich zum Richter und König der künftigen Welt bestimmt wusste, sein eigenes leidensvolles Leben unter den ihm geläufigen Begriff der „Wehen des Messias" brachte (Mc 13 8). Wie weit ihm hier der angestammte Glaube entgegenkam, lässt sich nicht mehr erkennen. Doch ist anzunehmen, dass wo der Messias als Sohn Davids (Mc 12 35) von irdischen Eltern entstammt gedacht wurde, ihm auch ein Mitleiden unter den schweren Drangsalen der letzten Zeit geweissagt worden ist, so wie etwa der von Haggai und Sacharja als Messias bezeichnete Serubabel die Leiden erst der Verbannten, dann der Zurückgekehrten mitgetragen hat (Hagg 3 20—23 Sach 4 6—10). Nur hat das frühere Judentum auf diese Züge am Bilde des künftigen Messias nicht weiter geachtet. Erst in der Auseinandersetzung mit dem Christentum wird die Möglichkeit solchen Leidens zugegeben (Justin, Dial. 68. 89. 90). Aber auch Paulus sieht II Kor 1 5—7 Phil 3 10 die Leiden der Messiasjünger als Ergänzung und Fortsetzung der Leiden des Messias an: solche Drangsal bereitet die künftige Herrlichkeit vor.

gehörigkeit der Begriffe ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (τοῦ θεοῦ)[1] tritt hier scharf hervor. Nicht nur sitzt der Menschensohn v. 31 ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ; er heisst v. 31 ὁ βασιλεύς; er vergibt in demselben Verse die seit Grundlegung der Welt den Erwählten bereit gestellte βασιλεία. Als deren Hauptmerkmal wird v. 46 bezeichnet, dass in ihr die Gerechten ewiges Leben finden. Ihr steht gegenüber v. 41 das dem Versucher und seinen Engeln bereitete ewige Feuer, nach v. 46 eine ewige Strafe. Hauptziel der ganzen Rede ist aber die Bestimmung der Gerechtigkeit, deren Vorhandensein oder Fehlen über das letzte Los aller Menschen — denn nach v. 32 sind vor dem Messias alle Völker versammelt — entscheiden muss. Diese Gerechtigkeit besteht in den mancherlei Werken barmherziger Liebe; wer sie dem Geringsten[2] leistet, ist ein Freund des Messias; wer sie unterlässt, darf nicht auf Barmherzigkeit des Messias hoffen. — Auch diese Rede kann nicht als ekstatisch bezeichnet werden. Ihre Glaubensanschauungen überschreiten den zeitgenössischen Vorstellungskreis nur da, wo der Massstab des messianischen Gerichtes in Frage kommt. Nicht die Abstammung aus Israel, auch nicht die Treue in der Erfüllung des mosaischen Gesetzes entscheiden über die Zugehörigkeit zum Messias, sondern allein die Uebung der Barmherzigkeit. Auch diese Sittlichkeit hat nichts Ekstatisches an sich[3].

---

[1] Ueber den Wechsel beider Namen und den wahrscheinlichen Sprachgebrauch Jesu siehe mein „Leben Jesu" S. 124—127.

[2] Hier ist von entscheidender Wichtigkeit, wer mit εἷς τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων gemeint ist. Einen Augenblick kann es verführerisch scheinen, die Stelle Mt 10 42 (= Mc 9 41) zur Erklärung herbeizuziehen (εἷς τῶν μικρῶν τούτων = μαθητής). Dann wäre also der Sinn: dem Messias wird Wohltat erwiesen oder versagt in seinen Jüngern. So gewiss dieser Gedanke Mc 9 41 in einem echten Worte Jesu vorliegt, so gewiss passt er nicht in das grosse Gerichtsgemälde Mt 25 31—46. Denn da würde er ein Vorhandensein von Jüngern Jesu unter allen Völkern der Welt voraussetzen; aber diese zahllosen Jünger des Messias würden selbst gar nicht von einem Urteil des Messias getroffen werden (gegen II Kor 5 10). Somit fordert die Sache, dass „die geringsten Brüder des Messias" Mt 25 40 45 die Notleidenden überhaupt sind. Der Ausdruck εἷς τῶν μικρῶν τούτων fehlt auch Mc 9 41; er scheint auf diese Rede übertragen aus der Warnung vor Aergernis Mc 9 42 Mt 18 6 10 14 Lc 17 2: da bezeichnet er die noch schwache Willenskraft gegenüber der Versuchung.

[3] Eine Notwendigkeit, die Echtheit dieser Rede zu bestreiten (H. Holtzmann, H.-C.[3] S. 288 f.), würde vorliegen, wenn Lohn und Strafe nach dem Verhalten zur Messiasgemeinde bestimmt würden; denn dann wäre der Redner zwar auch nicht als der künftige Richter, aber die Messiasgemeinde als unter allen Völkern vorhanden vorausgesetzt. Doch nichts zwingt, den Ausdruck ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων nur auf die Glieder der Messiasgemeinde zu beziehen. Dass die, welche jetzt den Lohn empfangen, von Anfang an erwählt sind, und dass auch die Heiden

Messiasbereitschaft.

Auf das Kommen des Menschensohnes sollen die Jünger sich rüsten. Darauf bezog sich schon das Gleichnis Mc 13 33—37. Es hat viele Parallelen. Schon von Paulus bezeugt ist das Wort, dass der Tag des Herrn kommt, wie der Dieb in der Nacht (I Thess 5 2). Das entsprechende Herrnwort steht Mt 24 43 = Lc 12 39 40: „wenn der Hausherr wüsste, zu welcher Stunde der Dieb kommt, so wachte er und schützte sich vor Einbruch in seinem Hause. So seid auch ihr bereit: des Menschen Sohn kommt zu einer Stunde, da ihr es nicht vermutet.“ Ganz gleich ist Sinn und Schluss im Gleichnis von den zehn Jungfrauen Mt 25 1—13, von den mit den Lichtern auf die Heimkehr ihres Herrn wartenden Knechten Lc 12 35—38, von dem Oberknecht, der in der Abwesenheit des Herrn Knechte und Mägde versorgen soll Lc 12 42—46, auch die an die Jünger gerichtete Rede vom anvertrauten Gut Lc 19 12—27 = Mt 25 14—30. Diese Reden enthalten nichts eigentlich Ekstatisches. Denn der Glaube an das Kommen des Messias war allgemein jüdisch. Dass man sein Leben durch diesen Blick in die Zukunft bestimmt sein lasse, war eine dem ganzen Judentum gemeinsame Forderung: in der Hoffnung auf die Güter des Messiasreiches erfüllte auch der Pharisäer das Gesetz [1].

Verheissung an die Jünger.

Dagegen redet Jesus an einer Stelle zu seinen Jüngern von der Herrlichkeit des Menschensohnes in einer als ekstatisch zu bezeichnenden Weise. Er verheisst Mt 19 28: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι ἐν τῇ παλινγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθίσεσθε καὶ ὑμεῖς ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ. Hier ist ja auch die Zeit ganz unbestimmt gelassen, aber das Ekstatische besteht darin, dass den zwölf Gefährten

angesichts des Richterstuhles des Messias diesen mit dem Namen des Herrn bezeichnen, versteht sich für jüdisches Denken von selbst. Die beiden Grundgedanken aber: „jede Wohltat an einem Notleidenden geschieht dem Messias“ und „jede Unterlassung einer möglichen Wohltat ist schwere Sünde“ entsprechen durchaus dem eigenartigen, über das Jüdische weit hinausgewachsenen sittlichen Gedankenkreise Jesu.

[1] Der Gedanke an den Lohn des Frommen war ohne Zweifel bei der Masse des Volkes die Triebkraft der Frömmigkeit; es soll aber nicht geleugnet werden, dass daneben auch eine gesetzliche Frömmigkeit vorkam, die sich selbst zu genügen schien. Der erste Psalm verdeutlicht uns diese Frömmigkeit. Auch solche Frömmigkeit rechnet auf den sie begleitenden Segen. Aber sie denkt dabei weniger an einen zukünftigen Lohn als an den Gewinn, den ein weise geführtes Leben vor dem Leben des Toren voraus hat. So müssen die Sadduzäer gedacht haben, die das Gesetz hielten und doch nicht an eine Auferstehung der Frommen bei Aufrichtung des Reiches des Messias glaubten. Ausdrücklich lehnte Antigonus von Socho (2. Jahrh. v. Chr.) den Gedanken an Lohn ab: „gleicht nicht den Knechten, die dem Herrn um Lohn dienen, sondern gleicht denen, die ohne Gedanken an Lohn Dienst thun, und immer sei Gottesfurcht bei euch!“ Pirke abot 1 3.

Jesu die Herrscherstellung über den zwölf Stämmen Israels versprochen wird, während äusserlich gar nichts eine solche Wendung ihres Schicksals erhoffen liess. Etwas anders, aber nicht weniger überschwänglich, lauten die Worte bei Lc (Lc 22 28—30). Auch da wird die Treue der Zwölf gepriesen, die standgehalten hat, als Jesus selbst zur Verzweiflung an seiner Sache versucht war; darum überträgt er ihnen eine βασιλεία, wie sie ihm der Vater übertragen hat: sie sollen an seinem Tisch in seinem Reiche mit ihm essen und trinken und auf Thronen sitzen, richtend (= beherrschend) die zwölf Stämme Israels. Das ist ekstatisch, weil für die, denen die Verheissung zuteil wird, eine natürliche Brücke aus ihrer Niedrigkeit zu dieser Herrlichkeit nicht gegeben ist und weil der Rahmen der allgemein jüdischen Glaubenshoffnung durch das diesen Zwölf eingeräumte Vorrecht wesentlich überschritten wird[1].

[1] Ein solches Ueberspringen aller entgegenstehenden Schwierigkeiten durch die Glaubenserwartung und ein solches Hinausgreifen über die volkstümlich gegebene Anschauung ist ohne besondere Schwungkraft des Geistes undenkbar. In der unbeabsichtigten, natürlichen, aber durch äusseren Anlass hervorgerufenen Betätigung dieser Schwungkraft besteht jede Aeusserung ekstatischen Wesens. Es ist der unwillkürliche Rückschlag einer stark erregbaren Einbildungs- und Willenskraft auf einen gegebenen Eindruck. Bei einer Rede wird sich die ekstatische Eigenart immer schon im Klang der Worte kundgetan haben. Das „ἀμὴν λέγω ὑμῖν" hat hier seine Bedeutung. Es steht bei Mc als Einleitung einer Rede Jesu vierzehnmal. Regelmässig bezeichnet es eine Art Offenbarung. Mehrfach leitet es Strafandrohung ein: gegen die, welche den hl. Geist lästern Mc 3 28, gegen die, welche Jesu Jünger nicht aufnehmen Mc 6 11, gegen die Welt, die ein Zeichen begehrt Mc 8 12; bei Mt 5 26 gegen Unversöhnliche, Mt 6 2 5 16 gegen Heuchler. Damit verwandt ist der feierliche Hinweis auf den Verräter inmitten der Jünger Mc 14 18 und auf die Verleugnung des Petrus Mc 14 30. Daneben steht die Formel häufig zur Einleitung einer Verheissung: an jeden, der einem Jünger wohltut Mc 9 41; der um Jesu willen etwas geopfert hat Mc 10 29; an den, der im festen Glauben bittet Mc 11 23; an die Frau, die Jesu Füsse gesalbt hat Mc 14 9. Dazu kommt bei Mt die im Text besprochene Verheissung an die Jünger Mt 19 28 (die Stellen Mt 18 18 19 sind hinsichtlich der Echtheit des Wortes Jesu mindestens zweifelhaft), die Verheissung an den treuen Oberknecht Mt 24 47, bei Lc 12 37 die Verheissung an die wachenden Knechte. Hier sind nun noch andere Worte hinzuzufügen, die eine geheimnisvolle, nicht jedem zugängliche und doch ihres Sieges gewisse Wahrheit mitteilen: das Gottesreich muss man empfangen wie ein Kind Mc 10 15; die Witwe gab mehr als die Reichen Mc 12 43; dies Geschlecht sieht noch das Reich Gottes Mc 9 1 13 30 Mt 10 23 23 36; Jesus trinkt zum letztenmal Wein vor seinem Tod Mc 14 25; — ausserdem: der Glaube des heidnischen Hauptmanns ist stärker als der eines Israeliten Mt 8 10; der Täufer ist der grösste aller Weibessöhne Mt 11 11; Propheten und Könige sahen nicht, was die Jünger sehen Mt 13 11; jede Wohltat an einem Notleidenden geschieht dem Messias Mt 25 40 45. Während Lc die Redewendung öfters beseitigt, hat sie Mt mehrfach eingeschoben (vgl. Mt 19 23, auch 24 2 gegen Mc 10 25 13 2); das Joh-Evangelium hat sie beibehalten und durch Verdopplung des ἀμὴν

In der Fassung des Lc benützt die zuletzt besprochene Verheissung an die Zwölf ein auch sonst mehrfach bei Jesus nachweisbares Bild für das Gottesreich: das Mahl des Messias (Lc 22 30 ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου). Das erinnert zunächst an das Wort, das sich bei Mc an die sogen. Einsetzungsworte des Abendmahls anschliesst: Mc 14 25: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. Hier ist deutlich, dass von einer Vergeistigung der Zukunftshoffnung im Sinn einer Wegräumung ihrer sinnlich-stofflichen Bilder bei Jesus nicht gesprochen werden kann; er stellt sich ohne Zweifel den neuen Wein im Gottesreich ebenso sinnlich vor, wie den, welchen er jetzt im Becher vor sich sieht. Hier liegt aber das Ekstatische nicht in diesem Vorstellungsbild des künftigen Gottesreiches: das Festhalten an einer überlieferten und allgemein geteilten Anschauung kann nie als ekstatisch betrachtet werden. Aber der Nachdruck der Rede liegt auf den Worten οὐκέτι οὐ μὴ ἕως, also auf der Zeitbestimmung. Dass Jesus jetzt zum letztenmal mit den Seinigen beim Becher vereinigt ist, das ist ihm selbst eine neue, überraschende Wahrheit. Es kommt für ein richtiges Verstehen dieses letzten Zusammenseins Jesu mit den Seinigen sehr darauf an, dass man erkennt, wie sich hier die ekstatischen Eingebungen förmlich drängen: die Bezeichnung des Verräters, das gebrochene Brot Jesu Leib, das Bundesopfer beim Kelch, dieses Wort, später noch der Hinweis auf Zweifel und Flucht der Jünger[1].

Messianisches Mahl.

---

verstärkt (so im ganzen 25 mal). Aber ein Ueberblick über die in der Synopse vorliegende älteste Ueberlieferung zeigt klar, dass alle mit dieser Formel eingeleiteten Reden, wenn auch gradweise verschieden, doch ekstatischen Charakter tragen.

[1] Damit ergibt sich meine Stellung zu der Auffassung von E. Haupt (Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien, 1875) S. 92—94. Dem Schlusssatze Haupts („Die Frage, ob irgendwie ein wirkliches Essen und Trinken stattfinden werde, hat er damit weder bejaht noch verneint; sie ist für ihn überhaupt nicht vorhanden gewesen, weil er es mit dem religiösen Inhalt, aber nicht mit den Lebensformen im Gottesreich zu tun hat“) stimme ich völlig bei; aber wenn Haupt deshalb meint, Jesus habe die Worte vom Essen und Trinken im Gottesreich, vom zu Tische liegen mit den Patriarchen, vom Sitzen in Abrahams Schoss bewusst als Bilder empfunden, so vergisst er, was er doch nachher ausspricht, dass „diese Frage für Jesus überhaupt nicht vorhanden gewesen ist“. Weil sie nicht für ihn vorhanden war, nahm er die apokalyptische Ueberlieferung seines Volkes unbefangen hin, und wenn er Mc 14 25 von dem Wein redet, den er jetzt zum letztenmal trinkt, bis er wieder in des Vaters Reich den Wein der verklärten Welt (καινόν) trinkt, so behauptet er in derselben Weise wie sein ganzes Volk gleichzeitig nächste Verwandtschaft und doch grosse Verschiedenheit zwischen Gegenwart und Zukunft. Aber Mc 14 25 nach Lc 22 16 auslegen scheint mir ein Verstoss gegen die Grundsätze geschichtlicher Auslegung.

Das Bild vom Messiasmahl liegt noch vor Lc 13 28—30 = Mt 8 11 12 in einer Warnung: die Erstberufenen werden am Gottesreich nicht teilhaben, wenn andere aus allen Weltgegenden daran teilnehmen. Dasselbe Bild findet sich in dem ausführlichen Gleichnis Lc 14 15—24 = Mt 22 2—14 zur Veranschaulichung desselben Gedankens, aber es ist nicht bloss Bild Lc 14 15. Auch im Spruch über das Sichvordrängen beim Gastmahl Lc 14 8—11 kommt dieser Gedankenkreis zum Ausdruck (s. die Ueberlieferung zu Mt 20 28). Ekstase ist bei solchen Worten nur anzunehmen, wo, wie Mt 8 11 12, die besondere Lebhaftigkeit des Ausdrucks auf grosse innere Erregung des Sprechers schliessen lässt.

Gottesreich eschatologischer Begriff. Das Gottesreich ist also auch für Jesus ein wesentlich eschatologischer Begriff. Die Verkündigung der Nähe des Gottesreiches bedeutet die Predigt von einer demnächst sich vollziehenden Umgestaltung der irdischen Verhältnisse, die, durch die Erscheinung des Menschensohns auf den Wolken eingeleitet, zunächst das allgemeine Gericht bringt, um dann den Erwählten ein ewiges seliges Leben, das aber im ganzen doch irdische Züge trägt[1], zu ermöglichen. Jesus bestimmt den Zeitpunkt dieser Umgestaltung der Welt insofern, als er ihren Eintritt vor dem Ableben der ihn umgebenden Generation erwartet. Seine Predigt hat also wesentlich die Absicht, die Zeitgenossen zur Besserung vor dem Eintritt der Entscheidung zu mahnen. Ekstatisch ist die Ueberzeugung vom baldigen Zusammenbruch der bestehenden Verhältnisse, ekstatisch ist namentlich der Glaube, selbst die von Gott zum Herrn der Zukunft bestimmte Gestalt zu sein; der Gedanke, dass das Gottesreich dann schon irgendwie in die Gegenwart hereinwirke, also in gewissen Beziehungen überhaupt nicht mehr zukünftig, sondern gegenwärtig sei, ist aus jenen ersten ekstatischen Ueberzeugungen

---

[1] E. Haupt (Die esch. Auss. Jesu S. 92) sagt: „Jesus braucht bekanntlich oft genug das Bild der Hochzeit und des Hochzeitsmahls vom vollendeten Gottesreich, obwohl er ausdrücklich lehrt, dass keine Ehe dort sein werde: warum sollte er nicht auch das Bild des Essens und Trinkens gebraucht haben, ohne damit sagen zu wollen, dass die Menschen dann analoge Speisen wie jetzt geniessen würden?" Der Ausdruck „bekanntlich oft genug" entbehrt hier der Begründung. Das Wort γάμος kommt bei Mc gar nicht vor, bei Lc in dem Bilde des von einer Hochzeitsfeier spät nach Hause zurückkehrenden Herrn (Lc 12 36) und in der Warnung, sich bei einer Einladung vorzudrängen Lc 14 8; bei Mt in den beiden Gleichnissen vom grossen Abendmahl (wo er bei Lc fehlt) und von den zehn Jungfrauen (Mt 22 2—12 25 10). Aber eine Gleichnisrede und eine gelegentliche Schilderung jetziger oder künftiger Wirklichkeit muss man doch unterscheiden. Auch das Wort vom Bräutigam und den Hochzeitsgästen Mc 2 19 20 hat, wenigstens in der überlieferten Fassung, mit dem vollendeten Gottesreich nichts zu schaffen.

abgeleitet. Wenn also Jesus den Täufer den grössten aller Weibessöhne nennt und auch wieder meint, ein Geringerer im Gottesreich sei doch grösser als Johannes Mt 11 11 = Lc 7 28, so betont er damit, dass dem Täufer der ihn erhebende Glaube fehlte, selber sicher zum Reiche Gottes zu gehören: als Messias hat Jesus diesen Glauben. Man sieht hier deutlich, mit wieviel Recht Jesus sagen konnte, er lebe schon jetzt in Gottes Reich. Wenn aber Jesus den Seinigen die Aufgabe stellt, das Reich Gottes zu suchen Lc 12 31 = Mt 6 33, so heisst das natürlich soviel wie: suchet hineinzukommen ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν Lc 13 24 (= Mt 7 13); und wenn er einem Schriftgelehrten Mc 12 34 sagt: „Du bist nicht fern vom Reich Gottes“, so heisst das: dir fehlt nicht viel zu der Möglichkeit, (später, beim Gericht) in es einzugehen. Jesus bestimmt noch in mancherlei Weise, wer würdig ist, in Gottes Reich einzugehen, wes das Gottesreich ist Mc 10 14 Mt 5 3 10; er bespricht vielfach die Bedingungen, unter denen einer in Gottes Reich kommen kann (Mc 9 43—48 10 15 u. a.): aber das Bild des Gottesreiches selbst wird dadurch nur berührt in dem allerdings sehr wichtigen Punkt, dass die Art der in diesem Reich die Seligkeit geniessenden Menschen näher beschrieben wird. Am schwierigsten ist vielleicht zu erkennen, wie das Gottesreich Vergleichungsgegenstand sein kann im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13 24—30) und im Parallelgleichnis vom Netz Mt 13 40—50. Der antipharisäische Charakter dieser Gleichnisse ist klar; es ist nicht recht, vor dem Gericht des Messias Fromme und Sünder scheiden und voneinander sondern zu wollen. Die Beziehung auf das Gottesreich ergibt sich, sobald man darauf achtet, dass bei solcher Scheidung die einen für des Gottesreichs würdig, die andern für seiner unwürdig erklärt werden. Diese Scheidung fällt erst dem Messias zu. Also konnte Jesus beide Gleichnisse beginnen: „So steht's mit Gottes Reich“ oder in der bei Lc (13 18 20) überlieferten Form: „Wem ist das Gottesreich gleich und wem soll ich es vergleichen?“ [1]

---

[1] Vgl. mein „Leben Jesu“ S. 160. 197. Es ist nicht unnötig, hervorzuheben, dass diese Gleichnisse keineswegs das gegenwärtige Gottesreich in seinem Unterschied vom künftigen schildern. Spricht Jesus davon, dass das Gottesreich schon in der Gegenwart vorhanden sei, so denkt er an den Geist Gottes, der schon jetzt wirksam ist, an seine und seiner Jünger gewisse Zugehörigkeit zum künftigen Reich, an das Verständnis des Gotteswillens, das auch die Zukunft nicht wird überbieten können. Aber dass irgend etwas Schlechtes auch nur vorübergehend zum Gottesreich gehöre, ist für den Vorstellungskreis, in dem Jesus mit seinen Jüngern aufgewachsen war, ein sich selbst aufhebender Gedanke: wo Gott herrscht, ist alles Böse überwunden. Jesus weiss, dass Gott Sünde vergibt und den Sünder sucht (Mc 2 5 Lc 15), aber damit ermöglicht Gott den Eintritt in Gottes Reich, in dem

Glaube der Urgemeinde.

Auch der Glaube der urchristlichen Gemeinde nach Jesu Tod bezeugt, dass schon die Predigt Jesu eschatologischen Charakter gehabt hat. Stephanus wird angeklagt, weil er die Zerstörung des Tempels und die Aenderung der jüdischen Sitte durch Jesus von Nazaret, den Gekreuzigten, vorherverkündigte (Act 6 14): er erwartet also Jesu Wiederkehr, wie er auch nach Act 7 56 das Bild Daniels (7 13) in der Form von Mc 14 62 erneuert. Genau dem Wort Jesu entsprechend hält Paulus an der Erscheinung des Messias während des Lebens der jetzigen Generation fest. Jesus, der Sohn Gottes, ist von den Toten erweckt, und seine Gemeinde erwartet ihn vom Himmel her (I Thess 1 10 Phil 3 20 21). Auf ein Herrnwort beruft sich Paulus, wenn er dieses Kommen so schildert, dass der Herr mit einem Machtgebot, unter dem Ruf eines Erzengels und beim Klang einer Posaune Gottes vom Himmel herabsteigt, wobei die Toten, die zu ihm gehören, erwachen und mit den Lebenden, die verwandelt werden, ihm entgegen in die Luft entrückt werden sollen, eine Vorstellung, die nicht bloss im Verhältnis zu unseren modern-nüchternen Anschauungen ekstatisch erscheint, aber also nach Paulus auf Jesus selber zurückgeht (I Thess 4 15 16)[1].

---

keine Sünde ist. — Eine andere Frage ist, ob die beiden Gleichnisse wirklich Parallelgleichnisse sind. Im Gleichnis vom Netz scheint doch die Sammlung derer, die nachher wieder geschieden werden sollen, auch berücksichtigt zu werden. Dann würde dieses Gleichnis die Aufnahme von noch schlechten Menschen in die Jüngerschar Jesu damit rechtfertigen, dass erst beim Anbruch des Gottesreiches endgültig Gute und Böse geschieden werden. Die Sache läge also so, dass Jesus gefragt wäre: „Wie magst du so schlimme Leute zu Jüngern haben?“; und er erwidert: „Mit dem Gottesreich verhält es sich wie mit dem Auslesen der Fische. Im Netz sind brauchbare und unbrauchbare beisammen. Aber am Ufer wählt man die brauchbaren aus.“ Doch handelt es sich hier höchstens um einen nebenhereinspielenden Gedanken.

[1] Sehr gut sagt Weiffenbach in seiner Abhandlung über: „Die Frage der Wiederkunft Jesu“ (Denkschrift des ev. Predigerseminars zu Friedberg 1901) S. 9: „Verstärkt wird dieses Zeugnis der synoptischen Evangelien, ja selbst einiger Stellen des ‚pneumatischen‘ vierten Evangeliums durch die Beobachtung, dass auch alle übrigen Schriften des N. T., inbesondere die paulinischen Briefe, mehr oder weniger von einer gespannten, ja teilweise geradezu fieberhaften Erwartung der nahen Parusie des Herrn und des baldigen Weltendes erfüllt sind.“ Trotzdem sieht Weiffenbach hier ein Problem, weil er sich nicht zu denen gesellen möchte, „die einen Irrtum Jesu über seine Parusie statuieren“. Dafür gibt er Gründe an: „Denn zu mächtig und imponierend ragt mir herein das Wort Jesu: Des Menschen Sohn kenne nicht Zeit oder Stunde seiner Wiederkunft. Und zu imponierend ist mir auch die keusch demütige Zurückhaltung, die sich in diesem Worte ausspricht, als dass ich Jesus mit so genau fixierten, bestimmtesten Versicherungen über den Termin seines Kommens verflechten möchte“ (S. 36. 37). — Aber Jesus redet von Tag und Stunde, nicht von „Zeit“ und Stunde; so heisst es nur in der lutherischen Ueber-

Im Verlauf derselben Erörterung spricht Paulus es zweimal aus, dass er mit dem grösseren Teil der Thessalonichergemeinde das Kommen des Messias erleben werde (I Thess 4 16 17 ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου); der Tag des Herrn aber wird für die Welt unvermutet hereinbrechen, wie der Dieb in der Nacht (I Thess 5 2 3). Auch den Korinthern gegenüber hebt Paulus hervor, dass die noch übrige Weltzeit kurz ist (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν I Kor 7 29) und dass die Gestalt dieser Welt vergeht (παράγει-τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου (I Kor 7 31). Auch diese Gemeinde erwartet das Offenbarwerden ihres schon verklärten Herrn (I Kor 1 7); Paulus hofft auf sein Kommen (μαρὰν ἀθά I Kor 16 22); dass einzelne korinthische Christen gestorben sind, ist eine Strafe für die Gemeinde (I Kor 11 30); der Apostel weiss, dass von den jetzt Lebenden nicht alle sterben, alle aber verwandelt werden sollen (I Kor 15 51 52). Diese zeitliche Nähe der Erscheinung des Messias wird im zweiten Korintherbrief nicht unmittelbar hervorgehoben; aber gerade hier bezeichnet Paulus den der Christenheit geschenkten Geist als ἀρραβών (II Kor 1 22 5 5), d. h. als Bürgschaft ihrer Zugehörigkeit zum Reich des Messias; gerade hier hebt er hervor, dass der zum Messias Gehörige schon jetzt der neuen Schöpfung zugehöre, eine καινὴ κτίσις sei (II Kor 5 17): — das weist doch auf unmittelbare Nähe der Erscheinung des Messias hin, dem einst alle Rede stehen müssen (II Kor 5 10); und so begegnet uns auch

setzung von Act 1 7: οὐχ ὑμῶν ἐστιν γνῶναι χρόνους ἢ καιρούς; diese Stelle ist jedenfalls von Mc 13 32 abhängig, wo ἡμέρα und ὥρα steht. Die genaue Bestimmung über den Zeitpunkt seines Kommens geht nicht über die Festsetzung einer Zeitgrenze hinaus, die erst nach Jahrzehnten erreicht war. Die Schätzung, welche Mc 13 32 zu teil wird, muss von seiten des Geschichtschreibers auch Mc 13 30 zuerkannt werden; zudem wird dieser Vers durch Mt 10 23 23 36 Mc 9 1 gestützt, die auch dann noch lange nicht für unecht erklärt werden dürften, wenn Mc 13 30 als unecht erwiesen wäre. Doch behält Weiffenbachs Buch „Der Wiederkunftsgedanke Jesu" 1873 seinen bleibenden Wert, sofern es die meines Erachtens vollkommen begründete Anschauung vertritt, dass für Jesus Auferstehungshoffnung und Wiederkunftsgedanke zusammenfielen. Wenn Jesus von seiner Auferstehung spricht, denkt er an seine Wiederkunft und umgekehrt. Aber das bedeutet freilich keine Ausscheidung des eschatologischen Moments, sondern sagt im Gegenteil aus, dass Jesus zwischen Ostern und zweitem Advent nicht eine Jahrtausende umfassende Kirchengeschichte voraussah. Will man Mc 13 32 als Prüfstein verwenden, so kann man daraus sehen, dass die Rede von der τρίτῃ ἡμέρα der Auferstehung bildlich gemeint war, wie in der Grundstelle Hos 6 2 (I Kor 15 4 vgl. Mc 8 38 9 31 10 34). Für die Richtigkeit unserer evangelischen Ueberlieferung spricht die unbestrittene Tatsache, dass Paulus nicht etwa bloss selbst den entsprechenden Glauben hat, sondern ihn gerade im ältesten der uns erhaltenen Briefe unmittelbar auf ein Wort Jesu zurückführt (I Thess 4 15). Auch die Anklage gegen Stephanus zeigt, dass nicht „erst Paulus" diesen Glauben eingeführt hat (Weiffenbach S. 20).

hier wenigstens der Wunsch des Apostels, nicht sterben, sondern mit der Herrlichkeit der Verklärung überkleidet werden zu können; ja gerade hierfür scheint dem Paulus der ihm geschenkte Geist Bürge zu sein (II Kor 5 4 5). Auch im Galaterbrief heisst es, dass der, welcher zu Christo gehört, einer neuen Schöpfung zuzurechnen ist (Gal 3 26—29 6 15)[1]; hier steht, wie Mc 1 15, dass bereits die Fülle der Zeit eingetreten ist (ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου Gal 4 4). Damit sind die Erben des Gottesreiches zur Erbschaft ausgerüstet (Gal 4 1—7); der Eintritt der Erbschaft liegt freilich noch in der Zukunft (Gal 5 21). Er steht bevor zu seiner eigenen (von Gott festgesetzten) Zeit (καιρῷ ἰδίῳ Gal 6 9). Es gilt jetzt zu wirken, „solange wir noch Zeit haben" (ὡς καιρὸν ἔχωμεν Gal 6 10). Ob Paulus im Römerbrief die Erscheinung des Messias für so nahe bevorstehend hält, könnte zweifelhaft erscheinen angesichts seiner Erwartung, dass das Kommen der Fülle der Heidenwelt zur Messiasgemeinde die Juden zur Eifersucht reizen und schliesslich auch zum Eintritt in diese Gemeinde bestimmen werde (Rom 11 11—36). Aber so gerne wir hier mit einer viele Generationen dauernden Entwicklung rechnen würden, so hören wir doch (Rom 1 8), dass man vom Glauben der Römergemeinde bereits „in der ganzen Welt" (ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ) erzählt und dass Paulus sich schon veranlasst sieht, an eine Wirksamkeit im äussersten Westen, in Spanien, zu denken, weil er in seinem bisherigen Arbeitsgebiet sein Werk getan habe (Rom 15 19—24). Das ist die fieberhafte Tätigkeit des Missionars, der weiss, dass die Frist für die Arbeit der Mission kurz bemessen ist. Aber auch im Römerbrief ist nicht bloss das sehnsüchtige Warten auf die Vollendungszeit zum scharfen Ausdruck gekommen (Rom 8 18—25); es wird ausdrücklich gesagt, dass die Stunde gekommen ist, da man sich vom Schlaf erheben soll, dass die Nacht vorgerückt ist und der Tag nahe gekommen (ἡ ἡμέρα ἤγγικεν): die Rettung ist jetzt näher als zur Zeit unserer Bekehrung Rom 13 11 12. Endlich tönt auch in dem Philipperbrief genau derselbe eschatologische Gedanke wieder, wie in dem ersten Thessalonicherbrief: „Der Herr ist nahe" (Phil 4 5), lautet noch jetzt das Losungswort. Es ist dieselbe Vorstellung vom Kommen des Herrn vom Himmel und von der Verklärung der Ueberlebenden

---

[1] II Kor 5 18 Gal 6 15 sprechen denselben Gedanken aus, den Jesus in das Wort von der Gegenwart des Gottesreiches kleidet. Aber wenn schon jetzt „das Alte vergangen" ist, so ist das für Paulus keineswegs ein Grund, auf die Hoffnung demnächstiger Umgestaltung der Welt zu verzichten; vielmehr stützt sich diese Hoffnung gerade auf die erfahrene Tatsache, dass die Messiasgemeinde schon vorhanden ist. Ebensowenig wollte Jesus auf die eschatologischen Hoffnungen um der von ihm beobachteten Gegenwart des Gottesreichs willen verzichten.

(Phil 3 21). Diese Verklärung wirkt er mit der ihm dann zur Verfügung stehenden Kraft, sich alles untertan zu machen (dieselbe Stelle). Die Namen der Mitarbeiter des Paulus stehen im Buch des Lebens (Phil 4 3 vgl. Lc 10 20). Paulus denkt hier an die Möglichkeit seines Todes, hat aber noch immer festes Vertrauen, am Leben zu bleiben (Phil 1 20 25). Aber wie es ihm auch geht, so hofft er doch sicher an dem künftigen Heile teil zu bekommen (2 17 18 3 10 11). — Für die Zeit nach des Paulus Tod genügt es, auf das ἔρχομαι ταχύ in der johanneischen Apokalypse (Apc 2 5 16 3 11 22 7 12 20) hinzuweisen und auf die im Anhangskapitel des johanneischen Evangeliums berichtete Sage über das Nichtsterben des Zebedäiden Johannes (Joh 21 20—23). Im Joh-Evangelium selbst liegt freilich eine andere Anschauung vom Reich Gottes und Christi vor; aber nicht die einer im Diesseits sich immer mehr ausbreitenden und alles durchdringenden Herrschaft des Sittengesetzes, sondern die einer im Jenseits bestehenden ewigen seligen Welt. Die βασιλεία (Joh 3 3 5 18 36) ist nichts anderes als die οἰκία τοῦ πατρός (Joh 14 2)[1].

Zusicherung des Gottesreichs.

Damit steht der allgemeine Sinn der Predigt Jesu vom Gottesreiche wohl fest. Die Nähe des Gottesreiches zu verkündigen ist aber trotz der Gerichtspredigt eine Freudenbotschaft (εὐαγγέλιον Mc 1 15); das Gebet um das Gottesreich ist die erste eigentliche Bitte der Jünger (Luc 11 2: ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου ist beteuernde Verpflichtung); das Gottesreich ist das höchste Gut (Mt 13 44 45): nur darauf kommt es an, dass der einzelne gewiss sei, zum Messias und zu seinem Reiche zu gehören. Da hebt Jesus hervor, dass des Menschen Sohn sich dessen schämen wird, der sich Jesu und seiner Worte schämt (Mc 8 38), und in der Parallele Lc 12 8 9 = Mt 10 32 33 ist hinzugefügt, dass des Menschen Sohn sich vor dem himmlischen Vater zu denen bekennen wird, die sich zu Jesus vor den Menschen bekennen — letzteres viel-

---

[1] BALDENSPERGER (Selbstbewusstsein Jesu[2] S. 88ff.) hebt hervor, dass schon die jüdische im Unterschied von der altisraelitischen Eschatologie wesentlich transscendent gerichtet gewesen sei. Ich gebe die Richtigkeit dieser Beobachtung insofern zu, als der altisraelitischen Eschatologie bis in die nachexilische Zeit der Gedanke eines ewigen Lebens im messianischen Reich fehlte (vgl. Sach 8 4 5). Die Aufnahme dieser Hoffnung in die israelitische Zukunftserwartung änderte die gesamte Glaubensanschauung; auf diese Aenderung wollten die Sadducäer nicht eingehen (Mc 12 18 Act 4 2 23 8). Aber gerade die Verbindung dieser von aussen her übernommenen Hoffnung eines ewigen Lebens mit der messianischen Erwartung brachte den Glauben an eine Auferstehung der Toten hervor, die jüdische Eigentümlichkeit ist und sich nur aus dem wesentlich irdischen Charakter des Messiasreiches erklärt. Eine Verklärung der Erde im Messiasreiche kannten schon die alten Propheten (siehe meine „N. T. Zeitgeschichte" S. 244. 245).

leicht doch ein erst von der verfolgten Gemeinde sachgemäss ergänztes Herrnwort. Da wäre also gesagt, dass Treue gegen den Messias mit der Freundschaft des Messias belohnt wird. Das ist auch der Sinn, wenn Jesus seiner mit ihm leidenden Jüngergemeinde Lc 12 32 zuruft: Fürchte dich nicht, du kleine Herde, denn es ist deines Vaters Willen, euch das Reich zu geben; oder wenn er den Zwölfen die zwölf Throne verheisst, weil sie bei ihm ausgeharrt haben (Lc 22 28—30 = Mt 19 28); oder wenn er bei Einsetzung des Abendmahls den um ihn versammelten Jüngern sagt, durch sein Blut werde ein Bund zu gunsten vieler geschlossen (Mc 14 24 I Kor 11 25). Handelt es sich schon in diesen Worten um Aufnahme in das Gottesreich, bei der nicht eine schuldlose Vergangenheit in Frage kommt, so gilt derselbe Gesichtspunkt, wenn Jesus aus dem Bericht der von eigener Predigtarbeit zurückkehrenden Jünger die Folgerung zieht Lc 10 20: „Aber freut euch nicht darüber, dass euch die Dämonen untertan sind; wohl aber freut euch darüber, dass euere Namen im Himmel geschrieben stehen“ (d. h. dass ihr zur Gemeinde der Erwählten gehört). Wie Jesus sich als künftigen Messias weiss, obgleich er noch in Gethsemane seinen Willen nur in heissem Kampf dem Willen des Vaters unterordnet (Mc 14 36), so hält er auch daran fest, dass seine Getreuen am Gottesreich teilhaben werden, obwohl er noch beim Gang nach Gethsemane voraussieht, dass ihm keiner die Treue halten wird (Mc 14 27). Das ist auch eine in der Ekstase gewonnene Erkenntnis; sie fragt nicht nach irgend einem formalen Recht, sondern folgt einem urwüchsigen, das eigne innere Recht mit kühner Selbständigkeit behauptenden Gefühl. Und genau ebenso handelt Jesus, wenn er zum Schrecken der vor ihm sitzenden Pharisäer dem armen Gichtbrüchigen oder der voll Vertrauen zu seiner Sünderliebe in das fremde Haus getretenen sündigen Frau die Sündenvergebung zusichert (Mc 2 9 Lc 7 48). Beidemal handelt es sich natürlich um ein Urteil, das auch in Gottes Gericht Geltung haben soll. Das eine Mal scheint Jesus durch den Anblick des Leidens[1], das andere Mal durch den Eindruck dankbaren Vertrauens zu der Erkenntnis gekommen zu sein, dass Gott hier vergeben habe. Und was ihm so im tiefsten Innern als unumstössliche

---

[1] Hierher gehört auch die manchen befremdende, nicht weiter begründete Begnadigung des armen Lazarus (Lc 16 20—22). Es gibt ein Mass des Leidens, das den Menschen sittlich unzurechnungsfähig werden lässt. Daran, nicht aber an irgendwelche ungenannten Tugenden des Lazarus scheint Jesus bei seiner Schilderung gedacht zu haben. So weit hat JÜLICHER Recht (Gleichnisreden II S. 636): „Faktisch ist von der Geduld, der Gottergebenheit, dem Heldenmut des Lazarus kein Wort gesagt.“ S. auch S. 18.

Wahrheit sich aufdrängt, das spricht er auch frohgemut aus. Vom Standpunkt der alles sorgfältig abwägenden und deshalb nie zum Ziel kommenden Schriftgelehrsamkeit aus ist das freilich ein sehr gewaltsames, ekstatisches Vorgehen, das die Schranken zwischen Gott und Menschen übersieht. Aus gleichem Grund hat Jesus auch den Kindern den Eintritt in Gottes Reich zugesagt Mc 10 14: von ihrer sittlichen Unreife wird ebensowenig Vollkommenheit erwartet, wie vom Gichtbrüchigen. Anders steht es mit der Zusicherung des Gottesreiches an die Armen Lc 6 20. Da wird nur eine den Reichen fehlende Empfänglichkeit für die Predigt Jesu vorausgesetzt; diese Predigt schildert aber die besondere Art derer, die in Gottes Reich kommen. Es ist dies ein ähnliches Wort, wie wenn Jesus den Mühseligen und Beladenen Erquickung verheisst (Mt 11 28—30); er hofft, dass sie gerne seinen Weisungen folgen, wozu die wenig Lust haben, die in Reichtum, Sättigung und Ehre schwelgen (Lc 6 24—26)[1].

Schluss.

Also: die Schilderung des Gottesreiches und seines Kommens ist nach dem Massstabe der Zeit und des Volkes Jesu nicht als ekstatisch zu betrachten; aber der Glaube an die Nähe des Gerichtes und Gottesreiches; der Glaube, selbst der künftige Messias zu sein; der Glaube, dass im eigenen Wirken das Gottesreich sich schon anbahne, und die Zusicherung des Gottesreiches an einzelne: das alles mochte und musste für ekstatisch gelten.

4. Busspredigt.

Kein einsamer Mann.

Aus dem ekstatischen Glauben an die Nähe des Gottesreiches schöpft Jesus so gut wie der Täufer den Antrieb zur Busspredigt. Jesus bereitet sich aber nicht, wie der Täufer, selbst in asketischer Weltflucht auf das Kommen des Gottesreiches vor. Auch das hat seinen Grund in einem ekstatischen Glauben: Jesus weiss es und hält in sicherer Ueberzeugung daran fest, dass er nicht bloss in Gottes ewigem Ratschluss zur Teilnahme am Gottesreiche bestimmt ist — schon das müsste ihn über alle Angst um das eigene Seelenheil hinausheben —, sondern dass er geradezu berufen ist, der Herr und König in der zukünftigen Welt zu sein. Dieser Glaube wirkt also von vorn-

---

[1] In allen hier zuletzt aufgezählten Fällen ist also die Entscheidung über den einzelnen nicht abhängig gedacht von seiner ganzen Lebensführung und von der Reinheit und Vollkommenheit des Menschen. Hätte Jesus keinen andern Weg der Rettung zum Gottesreiche gekannt, so hätte er nach der Erkenntnis Mc 10 18 (οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός) überhaupt auf seine Arbeit verzichten müssen. Aber auch die, welche durch Vergebung gerettet werden, können nur bei völliger Umkehr von ihrem jetzigen Wandel im Gottesreich leben.

herein richtunggebend auf Jesu ganzes Auftreten ein. Alles, was beim Täufer die Sorge um seine eigene Teilnahme an Gottes Reich verrät, der Aufenthalt in der Einsamkeit, die Entsagung in Nahrung und Kleidung, fällt bei Jesus weg. Er weiss, dass der Geringste im Gottesreich, d. h. der Geringste, der seiner Zugehörigkeit zu Gottes Reich gewiss ist, grösser ist als der Täufer, den Jesus doch wieder als den grössten unter allen Weibeskindern zu bezeichnen vermag (Mc 1 4—6; Mt 11 7 8 11 18 = Lc 7 24 25 28 33). Der Täufer ist nur wider seinen Willen ein Prediger geworden. Wer predigen will, geht ja doch nicht in die Einsamkeit[1]. Dagegen Jesus tritt zuerst in der Synagoge als Lehrer auf, am regelmässigen Sammelplatz der Gemeinde (Mc 1 21 39); er sendet später seine Jünger zu ähnlichem Wirken aus (Mc 6 7 12). Ihm ist also das Wirken auf die andern nicht ohne seinen Willen zugefallen; zum Predigen ist er ausgezogen (Mc 1 38 ἵνα κἀκεῖ κηρύξω· εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον vgl. Mc 2 17 10 45 Lc 19 10). Das ergab sich nun freilich nicht einfach aus seinem Messiasbewusstsein.

Ekstatisches Vertrauen.

Das Messiasbewusstsein flösste ihm das feste siegesgewisse Vertrauen ein, mit dem er der Welt gegenübertrat[2]. Den Wert dieses

[1] H. Holtzmann (H. C.[3] S. 42) erinnert allerdings daran, „dass gerade die Wüste, z. B. Act 21 38, als Schauplatz religiös-nationaler Sammlungen, Erhebungen und Unternehmungen erscheint“, daneben aber auch daran, „dass ernst in die Gegenwart und mehr noch in die Zukunft oder in das Jenseits blickende Geister jener Zeit auch sonst auf der Flucht aus dem entnervenden Gewühl des gesellschaftlichen Lebens in die feierliche und befreiende Stille der Wüste betroffen werden.“ So sehr ich das zweite Motiv anerkenne, so irreführend scheint mir das erste hier genannt zu sein. Die nationale Bewegung eines unterdrückten Volkes beginnt in der Wüste wegen der Gefahr durch den Unterdrücker: so in Palästina seit dem Aufstand der Makkabäer. Ebenso richtig ist es, dass sich an solche Büsser, welche die Einsamkeit aufgesucht hatten, leicht eine weite Kreise umfassende religiöse Bewegung anschloss, wie das tatsächlich bei Johannes geschah. In solchem Fall wird aber die Wüste der Schauplatz der religiösen Bewegung nur deshalb, weil der Büsser bewundert wird, der in der Wüste lebt. Also Johannes geht nicht in die Wüste, um dort Menschen zu versammeln, denen er Busse predigt; sondern das Volk kommt in die Wüste, weil dort Johannes lebt, dessen Busse man schauen will; spricht er dann sein verwerfendes Urteil über das Tun und Treiben der Menge aus, so gewinnt dadurch seine merkwürdige Erscheinung nur an Anziehungskraft. Vgl. die Frage Jesu Mt 11 7 = Lc 7 24: τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι;

[2] In meiner Schrift: „Jesus Christus und das Gemeinschaftsleben der Menschen“ habe ich S. 25 Anm. 2 gesagt, der Messiasanspruch Jesu sei nichts anderes gewesen als „die besondere Form seines Gottvertrauens, die jeder als sein persönliches, keinem andern zugängliches Heiligtum hüten darf“. Darauf erwidert Ehrhardt (Der Grundcharakter der Ethik Jesu 1895): „Aus dem blossen Bedürfnis, für sein Gottvertrauen eine bestimmte Form zu gewinnen, konnte das Messiasbewusstsein Jesu nicht entstehen“ (S. 102 Anm. 1). Aber mein Satz sagt über die Entstehung

Vertrauens schildert er in dem ekstatischen Wort von dem bergeversetzenden Glauben, das auch Paulus bekannt war (Mc 11 22 23 I Kor 13 2). Es ist deutlich aus der bei Mc gezeichneten Lage herausgeboren. Der von Jesus verwünschte Feigenbaum auf dem Weg von Bethanien nach Jerusalem, also am Oelberg, ist verdorrt; von der Höhe des Oelbergs blickt man hinüber zu dem scheinbar ganz nahe, aber tief unten liegenden toten Meere. Da spricht Jesus, selbst ergriffen von dem, was er durch sein verwünschendes Wort erreicht sieht, und wohl auch im Gedanken an die Aufgabe, die in Jerusalem seiner wartet: wer an dem Erfolg nicht zweifle, der könne durch sein blosses Wort diesen Berg in das Meer stürzen. In diesem Wort fasst Jesus eine Erfahrung zusammen, die sich ihm oft im Leben bewährt hat.

Aber er hat solches Vertrauen, weil er weiss, dass ihm, dem Messias, die Zukunft gehört. So fühlt er sich als Herr, der dem unfruchtbaren Feigenbaum sein „Verdorre!“ zuruft, der bei anderer Gelegenheit dem brüllenden Sturm in der durch den Augenblick begreiflichen Erregung zuruft: „Verstumme!“ (Mc 4 39 11 14). Bei beiden Gelegenheiten weist er auf das Vertrauen als auf die Quelle seiner Kraft hin (Mc 4 39 40 11 22—24). Und dasselbe Vertrauen bewährt er auch da, wo er Kranke heilt, wie er es von den Heilung Begehrenden fordert (Mc 9 23)[1].

Vertrauen der Jünger.

Jesus wünscht aber auch in seinen Jüngern die Kraft wirksam zu sehen, die ihm durch seinen ekstatischen Glauben gegeben ist. Freilich kann nur er zum Messias bestimmt sein; aber die Gewissheit der Zugehörigkeit zum Gottesreich sollen auch seine Jünger haben. Wer Tag und Nacht um die Teilnahme an Gottes Reich bittet, der wird erhört, da selbst ein ungerechter Richter der drängenden Witwe schliesslich Recht verschafft; nur muss der Messias bei seinem Kommen auch solche finden, die Vertrauen zu ihm gehabt haben (Lc 18 2—8); das Gebet um den hl. Geist kann Gott nicht unerhört lassen (Lc 11 5—13). Den von Predigtarbeit heimkehrenden Jüngern sagt Jesus in hochbegeisterter Rede, ihr Erfolg solle sie nicht so freuen, wie die Gewissheit, dass ihre Namen im Himmel geschrieben sind. Deshalb könne ihnen jetzt nichts in der Welt mehr schaden (Lc

des Messiasbewusstseins Jesu gar nichts aus: dagegen dürfte es unbestreitbare Wahrheit sein, dass der, welcher in sich den Messias sieht, eben in diesem Glauben die Gewissheit hat, dass ihm Gott alle Dinge zum besten lenke: sein Messiasglaube ist die besondere Form seines Gottvertrauens. Wenn man sich mit andern Ansichten auseinandersetzt, wird man immer gut tun, sie vorher wirklich zu verstehen.

[1] Genaueres s. unten S. 92 ff.

10 17—20). Seinen Fluchtgenossen ruft er zu, sie sollen nicht sorgen um Nahrung und Kleidung, sondern nur um ihre Zugehörigkeit zu Gottes Reich; um das aber brauchten sie nicht zu fürchten; es sei Gottes Wille, ihnen das Reich zu geben (Lc 12 22—32). Wie er sie dann nach dem Petrusbekenntnis zum Todesgang auffordert, erklärt er, dass nur das Opfer des Lebens ihnen den Gewinn ewigen Lebens ermögliche, dass nur die Treue gegen ihn sie vor der Verwerfung durch den Messias bewahre (Mc 8 34—9 1). Auf dem Zug nach Jerusalem verheisst er den Seinigen vollen Ersatz für das, was sie im Augenblick aufgeben mussten; er verspricht ihnen Teilnahme am Reich des Messias (Mc 10 29 30 Mt 19 28 Lc 22 29 30). Auch in der Abendmahlshandlung ist irgendwie eine Zusicherung der Teilnahme an Gottes Reich den Jüngern gegeben worden (Mc 14 24 ὑπὲρ πολλῶν, I Kor 11 24 ὑπὲρ ὑμῶν). Die Gewissheit der Teilnahme an Gottes Reich und die damit gegebene Sicherheit bei allen Wechselfällen des Lebens sollte die Jünger Jesu von den Jüngern des Täufers unterscheiden (Mt 11 11 Lc 7 28); während die Jünger des Täufers fasten, sind Jesu Jünger den fröhlichen Hochzeitsgästen gleich, die auf den Bräutigam warten (Mc 2 19, s. oben S. 29 f.). Eine solche Zuversicht, zum Messias zu gehören und an der Herrlichkeit seines Reiches teilnehmen zu dürfen, war aber im Vergleich mit der jüdischen Gesetzlichkeit ein höchst ekstatischer Glaube; und ekstatisch war auch die Festigkeit gegen alle Stürme und Wetter, die Jesus den Seinigen geben wollte (Mt 7 24—27 Lc 6 47—49)[1].

Neues Pflichtbewusstsein.

Die Predigtwirksamkeit Jesu, überhaupt sein Wirken an den Menschen, verlangt noch eine weitere Erklärung. Gott hatte Jesus bei seiner Taufe geoffenbart, dass er zum Messias bestimmt sei; da konnte es sicher erscheinen, dass Gott wie diesen Messias, so auch die Gemeinde dieses Messias sich ausgewählt habe: tatsächlich kennt Jesus den Begriff der Erwählten (ἐκλεκτοί Lc 18 7 Mt 20 16 22 14 Mc 13 20 22 27). Wenn nun Jesus bei Ueberwindung seiner Versuchung zu

[1] Aus der wesentlichen Uebereinstimmung dieser Seite der Verkündigung Jesu mit dem Rechtfertigungsglauben bei Paulus und Luther ergibt sich der grundlegende Wert des Messiasglaubens Jesu für das Christentum als Religion: durch den Glauben, zum Messias zu gehören, wird der einzelne gewiss, die vor Gott geltende Gerechtigkeit und damit den Eintritt in Gottes Reich als ein Geschenk der Gnade Gottes zu erhalten. Aber unsere geschichtliche Betrachtung überholt die dogmatische Betrachtung früherer Zeiten, sofern sie Jesus auch in dem Höchsten, was er gibt — der sicheren Heilsgewissheit durch Gottes Gnade —, nicht bloss als den Erlöser, sondern auch als das Vorbild seiner Gemeinde begreifen lehrt: auch er hat geglaubt, dass ihm Gott aus Gnade die Herrlichkeit des Messias und das Reich Gottes schenken werde.

dem Entschluss kam, selber gar nichts zur Heraufführung der ihm verheissenen Herrlichkeit zu tun, vielmehr alles von Gott zu erwarten, dann konnte er auch leicht zu dem Schlusse kommen, es sei nicht seine Aufgabe, die Menschen auf den Anbruch des Gottesreiches vorzubereiten[1]. Aber diesen Schluss hat er nicht gezogen. Gerade weil er für sein Heil nicht sorgen muss, sorgt er um so mehr für das Heil der andern. Das ist ein Pflichtbewusstsein, das nicht aus dem ekstatischen Glauben Jesu erwachsen ist. Dass dieses Pflichtbewusstsein sich im A. T. gebildet hat, ist bei der jüdischen Erziehung Jesu an sich wahrscheinlich; die Herleitung aus dieser Quelle ist auch dadurch nahe gelegt, dass Jesus die aus seinem Messiasglauben erwachsenden Versuchungen mit alttestamentlichen Stellen, die ihm Gottes heiligen Willen offenbaren, zurückweist (S. 43—49). Jesus schildert nun im Gleichnis den rechtschaffenen Hirten, der dem verirrten Schafe nachgeht (Lc 15 4—7 Mt 18 12—14). Dasselbe Bild braucht der seelsorgerlich treuste aller Propheten, Hesekiel, bereits ebenso von Gott (Hes 34; vgl. namentlich 15 16: „ich selbst werde meine Schafe weiden und ich werde sie lagern lassen, ist der Spruch des Herrn Jahve. Das Verirrte werde ich aufsuchen . . .“). Gerade dieses Kapitel kannte Jesus, wie aus der Vergleichung von Mt 25 32 mit Hes 34 17 („ich will richten . . . zwischen den Widdern und Böcken“) hervorgeht. Das Bild des Hesekiel wirkt in der späteren Literatur reichlich nach; ich erinnere an Jes 40 11 und Ps 23. Aus solchen Worten hat Jesu Gottesbewusstsein und Pflichtbewusstsein die ihm eigenen Züge gewonnen[2]. Den

---

[1] Siehe S. 48. Die politischen Hoffnungen seines Volkes durch entsprechende menschliche Wirksamkeit zu erfüllen, hinderte Jesus ein bestimmtes Gottesgebot. Kein solches Gebot hinderte ihn, seinem Volk Busse wegen der Nähe des Gottesreiches zu predigen. Dass er damit die Gerechtigkeit des Gottesreiches, die Vollkommenheit der vollendeten Gotteskinder schon jetzt seinem Volk bringe, also in höchster Weise messianisch tätig sei, war wo nicht immer, so doch zeitweise der frohe Glaube, der ihm die Freude bei seiner Wirksamkeit gab. Vgl. S. 52. Aber auch bei dieser Messiastätigkeit ist ihm seine Schranke nicht verborgen; er weiss, dass er die Macht der Sünde selbst in seinen Jüngern nicht gebrochen hat (Lc 11 4). Also die Vollendung des Gottesreiches ist auch hinsichtlich der sittlichen Art der Verklärten nach Jesu Glauben nur Gottes Werk. Da hätte es ihm fraglich sein können, ob er bei scheinbar so geringen Erfolgen (Mc 4 3—9) nicht ganz auf die Predigttätigkeit verzichten und es Gott anheimgeben sollte, die Gemeinde des Messias dereinst um den Messias zu sammeln. Das lag um so näher, als der Täufer (Mt 3 9 Lc 3 8) gepredigt hatte, Gott könne dem Abraham aus den Steinen der Wüste Kinder erwecken. So brauchte ja der Messias um die Schaffung einer Messiasgemeinde nicht besorgt zu sein.

[2] Dabei bleibt die ursprüngliche Eigenart der Predigt Jesu unangetastet. Denn es lässt sich allerdings auch kaum ein grösserer Gegensatz finden, als zwischen dem

Pharisäern ist die Vollkommenheit Gottes und der Menschen: Absonderung; Jesu steht die rettende, suchende Liebe am höchsten. Das hat mit der visionären Ekstase Jesu nichts zu schaffen[1]. Und doch erschien Jesus den Pharisäern gerade deshalb als ein Besessener, weil er die herkömmliche Frömmigkeit nicht achtete, gegen die allgemein anerkannte Sitte verstiess und für eine ihnen wenigstens neu erscheinende Frömmigkeit eintrat. Die Rede der Schriftgelehrten aus Jerusalem Mc 3 22 ist die Antwort auf Jesu Wort Mc 7 6—15. Wenn ein Mann für Frömmigkeit eintrat und dabei das Gesetz bekämpfte, so schien eine solche Verwirrung der Begriffe sich nur aus Betörung durch einen bösen Geist zu erklären. Dazu kam, dass das Wort Mc 7 6—15 mit seiner scharfen Zuspitzung so heftige Erregung bewies, dass auch dadurch der Eindruck des Ekstatikers entstehen mochte. Besonders trug der Satz Mc 7 15 mit seiner feierlichen Einleitung und seinem wuchtigen Gegensatz gegen die herrschende Frömmigkeit durchaus den Stempel einer Offenbarung an sich; aber diese Offenbarung musste die Einflüsterung eines bösen Geistes sein, weil sie eben dem heiligen Gesetz Gottes widersprach. Gerade hier erklärt nun Jesus im hl. Geist oder durch den Finger Gottes wirksam zu sein (Lc 11 20 Mt 12 28). Hier liegt also Ekstase vor, die kein Phantasiebild dem Auge vorspiegelt, aber die aus der Tiefe der eigenen Persönlichkeit geschöpfte Erkenntnis des Gotteswillens mit voller Sicherheit der herrschenden Anschauung entgegensetzt. — Es ist kein Widerspruch, wenn die von Jesus vertretenen Gedanken dem A. T. und doch wieder nur dem Schatze seines eigenen Innenlebens entnommen erscheinen. Im A. T. fand Jesus auch die Anschauungen vor, die er an seinen Gegnern bekämpfte; wenn er trotzdem das eine festhielt und das andere ebendeshalb in bisher unerhörter Weise verwarf, so erkannte

Ekstase der Pflicht-erkenntnis.

Propheten Hesekiel und Jesus. Aber Jesus entnimmt dem Propheten, was zu seiner Eigenart innerlich passt, ohne sich bei dem aufzuhalten, was ihm innerlich fremd ist.

[1] Baldensperger (Selbstbewusstsein Jesu[2] S. 134—138) hat versucht, auch das besondere Pflichtbewusstsein Jesu aus seinem Messiasglauben abzuleiten. Es entspricht das genau dem seit der Reformationszeit herkömmlichen Streben, die besonderen christlichen Pflichten aus der durch die Rechtfertigung gegebenen Heilsgewissheit verstehen zu wollen. Beide Wege führen aber nicht zum Ziel. Die Versuchungsgeschichte zeigt, wie wenig der Messiasglaube ursprünglich zu dem Pflichtbewusstsein Jesu passen wollte; in dem Widerstreit beider Erkenntnisse trägt aber das früher vorhandene Pflichtbewusstsein den Sieg davon. Man kann sagen, dass die Versuchungsgeschichte die mühevolle Arbeit Jesu widerspiegelt, den neu in ihn eingetretenen Messiasglauben unter das ihn beherrschende Pflichtbewusstsein zu stellen. Dadurch wahrt Jesus die Einheit seiner Persönlichkeit.

er einen Gegensatz, den bisher niemand erkannt hatte: und das Auge, diesen Gegensatz zu sehen, und den kräftigen Antrieb, dem erkannten Willen Gottes nun auch Geltung zu verschaffen, hatte nur er[1]. Auch die acht Weherufe über Pharisäer und Schriftgelehrte (Mt 23 13 14 15 16 23 25 27 29 = Lc 17 39—52) können als ekstatisch gelten, sofern sie Jesu Gegensatz gegen die herrschende Frömmigkeit nicht in ruhiger Betrachtung entwickeln; aus der Anschauung der falschen Frömmigkeit um ihn her erwächst Jesu die Offenbarung dessen, was Gott wirklich vom Menschen fordert. Das ist die allgemein prophetische Ekstase, die bei jeder freien, auf keine äussere Autorität sich stützenden Erkenntnis und Verkündigung des Gotteswillens vorliegt. Sie hat bei Jesus ihre äusseren Merkmale: Das ἀμὴν λέγω ὑμῖν wurde oben S. 62 Anm. 1 besprochen. Aber auch wenn man etwa die Bergpredigt in ihrer ursprünglichen, bei Lc überlieferten Form (Lc 6 20—49) überblickt, so erkennt man unschwer, dass sie mit ihren Seligpreisungen und Weherufen, mit ihrer Forderung der Feindesliebe und des Verzichtes auf das eigene Recht, mit ihrer Betonung des Vorbildes Gottes, mit ihrer Verheissung eines überreichen Lohnes, mit ihrem drastischen Hinweis auf die eigene Schuld, mit ihrer Beziehung jeder Tat auf den Kern der Persönlichkeit, mit ihren farbenreichen Gleichnissen für den festen und für den schwankenden Menschen nicht ein Erzeugnis ruhig stillen Nachdenkens, sondern eine aus dem Herzen hervorsprudelnde ureigne Gottesoffenbarung ist: nur ein Ekstatiker kann im Namen Gottes ohne Berufung auf frühere Offenbarung verheissen und drohen; nur er kann den Willen Gottes so frei verkünden. Das solcher Wirksamkeit nach aussen entsprechende Innenleben tritt uns in der ekstatischen Rede Lc 10 17—24 wohl am klarsten entgegen (vgl. S. 15 Anm. 1).

Ob weltflüchtige Grundstimmung?

Nun ist der Begriff der ekstatischen Forderungen Jesu noch in anderer Weise bestimmt worden. In seiner Schrift über „die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart 1895“ erklärt Joh. Weiss S. 161: „eine Reihe von Geboten des Herrn sind derartig gefasst, dass

[1] Vgl. H. Holtzmann (N. T. Theologie I 169): „Der Vater-Gott ist somit eo ipso der barmherzige Vater Lc 6 36. — In der Kombination dieses ihm wie von innen erblühten Bildes mit dem schon überkommenen einer alle menschliche Gedanken zum Stillstand bringenden Ueberweltlichkeit liegt die Originalität der Verkündigung Jesu, ihr Offenbarungscharakter. Und doch ist das alles zugleich Reproduktion von Jes 57 15.“ Es kommt für die Bedeutung eines Gedankens immer auf die Stelle an, die er in der gesamten Vorstellungswelt einer Persönlichkeit einnimmt. Ohne Anlehnung an frühere Gedankengänge wäre Jesus nicht bloss dem nachfolgenden Geschichtschreiber unbegreiflich, sondern seinen eigenen Volksgenossen ganz unverständlich gewesen.

sie heute aufs schwerste mit allgemein anerkannten und zweifellos christlich sittlichen Pflichten kollidieren würden. Ja noch mehr: die Ethik Jesu im ganzen ist von einer Stimmung der Welt gegenüber durchtränkt, welche mit der unsrigen, die wir seit der Reformation haben, in einen schwer empfundenen Widerspruch tritt". WEISS meint mit letzterem Ausdruck eine weltflüchtige Grundstimmung der Ethik Jesu[1]. Die Annahme einer solchen muss allerdings auffallen, wenn man sich daran erinnert, dass Jesus auf die Frage wegen des Nichtfastens seiner Jünger mit der Bildrede antwortet: seine Jünger seien Hochzeitsgäste, die man doch nirgends zum Fasten triebe Mc 2 19, oder dass Jesus die Urteile seiner Zeitgenossen über den Täufer und ihn dahin zusammenfasst: den Täufer habe man für besessen erklärt, weil er nicht ass und nicht trank, und von ihm kehre man sich ab als von einem ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν Lc 7 33 34 = Mt 11 18 19. Auch das Wort vom bergeversetzenden Glauben sieht durchaus nicht nach Weltflucht aus (Mc 11 23 = I Kor 13 2). Wenn Jesus vor der ängstlichen Sorge um Nahrung und Kleidung und um den kommenden Tag warnt, so verlangt er damit keineswegs eine weltflüchtige Abkehr von dem, was der Augenblick bietet: vielmehr hält er seinen Jüngern das unbefangene Naturleben, auch das noch keiner Sorge erschlossene Kindesleben als Vorbild entgegen; so weit Jesus von der Leichtfertigkeit des Epikureers entfernt ist, so hat doch seine Mahnung, nicht zu sorgen, mehr Aehnlichkeit mit dem carpe diem des Horaz, als mit dem memento mori des Mönchtums (Lc 12 22—32 Mt 6 25—34 Mc 10 14 15).

Verbot der Gegenwehr.

Aber diese weltflüchtige Stimmung mitsamt einem klaren Widerspruch gegen allgemein anerkannte und zweifellos christlich sittliche Pflichten scheint sichtbar zu werden, wenn Jesus den Seinigen gebietet, keinerlei Gegenwehr gegen ihnen zugefügtes Unrecht zu üben: „Liebet eure Feinde; tut wohl denen, die euch hassen; segnet, die euch ver-

[1] Die Annahme einer weltflüchtigen Grundstimmung der Ethik Jesu ist aber keine Eigentümlichkeit von JOHANNES WEISS, sondern der gemeinsame Besitz einer spezifisch „modernen" Theologie. Vgl. EHRHARDT, Grundcharakter der Ethik Jesu 1895 S. 61. 62: „Es ist zweifellos, dass die weltflüchtigen Aussprüche Jesu, welche die Seinen anleiten, allen irdischen Banden und Beziehungen fremd zu werden, uns direkt auf die Grundstimmung Jesu hinführen und dass wir aus der blossen Rücksicht auf die Situation, wie sie objektiv für ihn vorhanden war und sich subjektiv durch seine Zukunftserwartungen für ihn gestaltete, nicht das Recht gewinnen, dieser Grundstimmung, wenn ich so sagen darf, eine andere Farbe zu geben, als die, welche uns eben aus jenen Aussprüchen entgegenleuchtet." Der Stimmung dieser Sprüche wird man ihre Farbe belassen müssen; ob darum Weltflucht die Grundstimmung Jesu ist, das ist nicht „zweifellos", sondern sehr zweifelhaft.

fluchen, betet für die, welche euch verwünschen. Dem, der dich auf den Backen schlägt, biete auch den andern und wehre dem nicht deinen Leibrock, der deinen Mantel nimmt. Jedem, der dich bittet, gib; und wenn dir einer das deinige nimmt, verlange es nicht wieder" (Lc 6 27—30 = Mt 5 39—42 44). Hier liegt offenbar eine Grundanschauung vor, die sich in allen einzelnen Forderungen spiegelt. Diese Grundanschauung ist aber keineswegs weltflüchtig [1], sondern verlangt unermüdliche Tätigkeit in der Welt. Die Worte zeigen, mit welcher Tatkraft Jesus das Ziel der rettenden, suchenden, helfenden Liebe erfasst hat. Wie nach Jesu Anschauung der Messias jeden verurteilt, der einem Notleidenden helfen konnte und nicht hilft (Mt 25 45), so verlangt er von seinen Jüngern, dass sie ihre Aufgabe, zu helfen, immerdar festhalten, wie auch die andern sich ihnen gegenüber betätigen. Ihr Wirken darf nicht vom Verhalten des andern abhängig sein; es darf nicht durch das Unrecht des andern in sein Gegenteil umschlagen [2]. Jesus begründet diese Forderungen damit, dass die Seinigen als Kinder des Höchsten (ὑψίστου Lc 6 35) erscheinen sollen, der seine Sonne aufgehen lässt über Gute und Böse und regnen lässt über Gerechte und Ungerechte (Mt 5 45). Sie sollen also nicht dem nachahmen, der ihnen Unrecht tut, sondern Gott, der auch seinen Feinden Wohltaten erweist. Jesus ist so weit entfernt, in dem Sich-Beohrfeigen-Lassen etwas Entehrendes zu sehen, dass er vielmehr gerade hieran die Grösse seines Jüngers feststellt. Darin, dass der Jünger sich selber treu bleibt ohne Rücksicht auf die Erwiderung seiner Mitmenschen, zeichnet er sich vor andern aus (vgl. Lc 6 32 33 34 ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; dafür Mt 5 46 τίνα μισθὸν ἔχετε; 47 τί περισσὸν ποιεῖτε;)

Die Beurteilung der Forderungen Jesu darf nun freilich niemals den volkstümlichen Charakter der Redeweise vergessen, die eine all-

[1] Die gegenteilige Meinung ruht auf dem seltsamen Gedanken, dass der Christ nur auf das verzichten solle, was ihm an sich gleichgültig sein müsste. Man nimmt an, Jesus verlange von seinen Jüngern, dass sie einen Backenstreich oder die Wegnahme ihres Eigentums als etwas Geringes betrachten. Aber so ist es nicht. Jesus weiss, dass sie damit etwas Grosses leisten, wenn sie sich gegen solches Unrecht nicht wehren (Lc 5 32—35 Mt 5 45—47). Er schätzt die Entsagung, weil er die Güter schätzt, denen entsagt werden soll.

[2] Genau dasselbe sagt in allgemein anerkannter Weise Paulus aus (Rom 12 21): μὴ νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν. Niemand bezweifelt, dass einer sich nicht durch das Unrecht des andern aus der Bahn des Guten bringen lassen darf. Also ist er auch dem noch zu helfender Liebe verpflichtet, der ihm schaden will oder auch schon geschadet hat. Dass man sich nicht durch jede Kränkung sofort zur Wiedervergeltung reizen lassen soll, kann sogar als Grundsatz der heutigen Durchschnittsmoral gelten. Das ist keineswegs schon der Gedanke Jesu; aber es liegt auf der Strasse, die zu ihm hinführt.

gemeine Wahrheit immer möglichst anschaulich in ihrer Einzelausprägung zeigt. Das heisst aber gewiss nicht, dass das Allgemeine gelten soll, während das Besondere mit der Einschärfung des allgemeinen Gedankens seinen Dienst getan hat: denn nirgends im Leben ist das Allgemeine wirklich, wo es sich nicht im besonderen und einzelnen offenbart[1]. Es ist auch falsch, von der Befolgung des hier besprochenen Grundsatzes Jesu eine Schädigung der menschlichen Gesellschaft zu befürchten. Jesus fordert nicht Willenlosigkeit, sondern Willensstärke; das Geschlagen- und Beraubtwerden soll gewiss nicht die nennenswerte Leistung des Christen sein, sondern das tatkräftige Lieben, das Wohltun, das Geben in allen seinen mancherlei Gestalten. Wer solchem Ziele unermüdlich nachjagt, der kann sich manches Unrecht gefallen lassen, ohne dass darum die menschliche Gesellschaft Schaden leidet; sie litte aber Schaden, wenn er sich durch fremdes Unrecht aus seiner guten Bahn irgendwie drängen liesse. Nur das muss man festhalten, dass Jesus hier wie überall die Gewissenspflicht des einzelnen, nicht aber die Frage nach der besten Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft bespricht[2].

Strenge gegen sich selbst.

Als weltflüchtig und ohne sittliche Fehlgriffe undurchführbar gilt ferner die Forderung Jesu, dass einer lieber auf Auge, Hand und Fuss verzichtet, als dass er sich dadurch zur Sünde versuchen lasse (Mc 9 43—47

[1] Die von Jesus bezeichneten Beispiele Mt 5 39—42 Lc 6 29 30 fallen mehr deshalb auf, weil seltene Vorkommnisse in ihnen aus ihren besonderen Beziehungen losgelöst und dazu gehäuft dem Betrachter vorgeführt werden, als weil sie an sich über die menschliche Kraft hinauslägen. Wo sich die Gegensätze von „Herr und Knecht“ so schroff gegenüberstehen, wie in der damaligen Gesellschaft, da mochte es nichts Unerhörtes sein, dass einer nach dem ersten Schlag ruhig den zweiten zu erwarten hatte, wenn er seine Pflicht treu erfüllen wollte; und man behaupte doch nicht, dass das heute völlig überwundene Dinge seien. Auch das zweite Beispiel, dass einer sich nicht wehren darf, während der andere ihn allmählich auszieht, findet noch in der Gegenwart reichliche Bestätigung, und die wörtliche Befolgung dieser Mahnungen ist auch heute nur insofern das Vorrecht anerkannter Sonderlinge (H. Holtzmann, N. T. Theologie I 176), als christliche Selbstüberwindung eine sehr schwierige Aufgabe ist.

[2] Die Aufstellung einer Rechtsordnung für die sündige Menschheit lag Jesus durchaus ferne, da er das Gottesreich vor der Türe glaubte, in dem alle Sünde ein Ende hat, und da er es als eine Versuchung von sich wies, vorzeitig nach der Herrschaft über die Welt zu greifen (s. S. 44). So gibt er seinen Jüngern Anweisungen, nach denen sie schon jetzt trotz alles sie umgebenden und oft sie bedrückenden Unrechtes als Kinder des Gottesreiches leben sollen. Dass ihm der Gedanke einer Sühne und Bestrafung der Schuld nicht fremd oder zuwider war, das beweist seine Vorstellung von dem göttlichen Gericht über die vom Messiasreich ausgeschlossenen Sünder. Da handelt es sich um die reinliche Darstellung des Gottesvolkes.

= Mt 5 29 30 18 8 9). Auch hier, wie bei dem Verbot der Abwehr von Unrecht, handelt es sich um den Ernst in der Erfüllung des sittlichen Ideals. Nur der eine Gedanke steht vor Jesu Seele, dass nichts den Menschen zur Sünde verführen darf und dass einer, der einmal unter dem Banne der Sünde steht, mit seinem Auge, mit seiner Hand, mit seinem Fuss geradezu sündigen muss. Es fragt sich sehr, ob hier Jesus das wirkliche Leben nicht richtiger einschätzt als die, welche die fortdauernde Besserungsfähigkeit des Menschen, die Möglichkeit, seinen Willen zu kräftigen, im Auge haben und deshalb die wörtliche Erfüllung der Forderung Jesu ohne Einschränkung untersagen möchten. Für Jesu Eigenart ist es kennzeichnend, wenn man diese und die letztvorherbesprochenen Worte Jesu zusammenstellt: es ist derselbe, welcher sich ohne Gegenwehr schlagen und berauben lässt, und der sich Auge, Hand und Fuss ausreisst, um nicht in Sünde zu fallen: also grösste Geduld mit andern bei grösster Strenge gegen sich selbst. Beidemale wird das gemeinmenschliche Mass bewusst überboten; denn Jesus weiss, wie hart einer daran trägt, als κυλλός, χωλός oder μονόφθαλμος einherzugehen (Mc 9 43 45 47), und ebensowohl weiss er, dass es hart ist, wenn einer sich schlagen lassen soll, ohne sich wehren zu dürfen. Indem Jesus dieses gewöhnliche Menschenmass, dem die Erhaltung der persönlichen Ehre und die Erhaltung der Gliedmassen als unverbrüchliches Heiligtum gilt, beiseite schiebt, redet er nach eben diesem Menschenmasse ekstatisch. Das Wort vom Verzicht auf Auge, Hand oder Fuss hat schon Lc wohl deshalb ausgelassen, weil er eine missbräuchliche Anwendung fürchtete. Jesus kannte recht wohl den Wert dieser Glieder; hier aber kommen sie ihm nur in Betracht als mit dem Menschen verwachsener Sitz eines bösen Reizes, den zu tilgen und auszurotten die nächste Pflicht ist. Wenn durch diese Ausrottung sonstige Pflichterfüllung leidet, so ist das freilich ein bleibender Schaden, aber doch noch besser, als wenn das Gift von dem einen Körperteil aus den ganzen Menschen durchseuchen würde. Ein Arzt schneidet auch einen Fuss ab, wenn sonst der Körper nicht erhalten bliebe. Hier aber handelt es sich um die Erhaltung des Wichtigeren, der sittlichen Persönlichkeit. Vorsichtige, gewissenhafte Prüfung und mutige Entschlossenheit und Tatkraft müssen zusammenarbeiten [1].

[1] Die Sprüche Mc 9 43—47 Mt 5 29 30 18 8 9 sind also keineswegs bildliche, uneigentlich zu verstehende Rede; Jesus bespricht eine Frage, die in jedes Leben entscheidend fallen kann, und die Absicht seines Wortes treffen gewiss nicht die, welche ihm etwas von seiner Herbheit nehmen: es will herb und bitter sein. Aber gerade die Gewissenhaftigkeit, die selbst das eigene Fleisch nicht schont, bewahrt auch davor, gottgegebenen Besitz leichtfertig wegzuwerfen (s. mein „Leben Jesu" S. 279).

Verbot des Eides.

Die Forderungen der Geduld gegen fremdes Unrecht und der Strenge gegen sich selbst gelten immer, anderes gilt für besondere Lebenslagen. Dahin gehört zunächst das Verbot des Eides (Mt 5 34—37 Jac 5 12 II Kor 1 17 18). Das Wort ist nur bei Mt überliefert; aber diese Ueberlieferung wird bestätigt durch die Stelle des zweiten Korintherbriefes, die einen Vorwurf bespricht, den die von Gliedern der Urgemeinde aufgestachelten Korinther gegen Paulus erheben (vgl. II Kor 11 13 22 12 11): es lag sehr nahe, dem Vorwurf die Form zu geben, Paulus stimme mit einem Wort des Herrn nicht überein, so dass wir hier unmittelbar die Anführung eines Herrnwortes feststellen könnten. Eine Anführung desselben Spruches liegt aber auch vor Jac 5 12; nur ist das Wort über das Ja und Nein in den drei Ueberlieferungen etwas verschieden: nach Jacobus soll das Ja eines Christen ja sein und sein Nein nein; d. h. er soll bei seinem Worte bleiben; — dagegen bei Paulus wird getadelt, wenn sein „Ja, ja" auch „Nein, nein" ist, d. h. wenn sein Wort ihm keine bindende Kraft hat; und bei Mt heisst es, alle Zusätze zu den einfachen Beteuerungsformeln ναί ναί oder οὒ οὔ seien vom Uebel. Die ausserkanonischen Paralleltexte zu dem Wort findet man in bequemer schematischer Zusammenstellung bei Resch (Paralleltexte zu Matthäus und Marcus, Leipzig 1894, S. 96). Bemerkenswert ist namentlich, dass auch Justin die Jac 5 12 entsprechende Form hat (I Ap 16 7: μὴ ὀμόσητε ὅλως· ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ[1]). Im Grunde ist das nur die bejahende Wendung zu der verneinenden bei Paulus; wessen Jawort Ja ist, dessen Rede ist nicht gleichzeitig ja und nein. Das bei Mt vorliegende Missverständnis erklärt sich daraus, dass das ursprüngliche Wort den Ausdruck enthielt: ὁ λόγος ναί = das Wort Ja. Aus: „es sei euer Wort ‚Ja' = ja, ‚Nein' = nein" wurde bei Mt: „es sei euer Wort ‚ja, ja', ‚nein, nein'".

Das Verbot jedes Schwures durch Jesus wird verständlich durch die von Jesus selbst gekennzeichnete Eigenart der Belehrung des Volkes durch die pharisäischen Schriftgelehrten, die zwischen binden-

[1] Der Zusatz τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ gehört also auch bei Justin zu dem Herrnwort; er meint die Hinzufügung eidlicher Beteuerungen. Diese erscheinen nur dann notwendig, wenn sich der Redende durch sein Ja oder Nein nicht für gebunden erachtet, wo also nicht „Eide schwört der Druck der Hand". Möglich bleibt aber auch die „Leben Jesu" S. 287 1 vertretene Meinung, dass das einfache Ja und Nein nicht trügerisch verwendet werden soll, indem man selbst etwas darüber hinaus — also ein περισσὸν τούτων — denkt, was dem verheimlicht wird, der das Ja oder Nein vernimmt. Wo diese Regel eingehalten wird, bedarf es keiner besonderen Beteuerung. Wegen solcher Hintergedanken vgl. Nedarim 2 5.

den und nicht oder doch weniger bindenden Schwüren unterschieden (Mt 23 16—22). Jesus betont nicht nur, dass gerade die für weniger bindend gehaltenen Schwüre in Wahrheit oft die heiligere Sache nennen (der Tempel ist zunächst heilig, dann erst das ihn schmückende Gold; der Altar ist zunächst heilig, dann erst die auf ihn niedergelegte Gabe); er sagt auch sehr bestimmt, dass jeder Schwur Gott gegenüber verpflichte (beim Tempel Mt 23 21; beim Himmel Mt 5 34 23 22; bei der Erde, bei Jerusalem, beim eigenen Haupt Mt 5 35 36)[1]. Aber schliesslich meint er doch jeden Eid untersagen zu sollen; jedes Ja soll ja, jedes Nein nein sein. Nun darf man auch hier keine Bestimmung über die rechtliche Ordnung eines menschlichen Gemeinwesens suchen. So verderblich es wäre, wenn der Staat auf die Gegenwehr gegen das Unrecht verzichtete, so verwerfliche Schwärmerei wäre es, wenn ein Gemeinwesen auf Wahrheitsgewinnung durch Zwangsmittel oder auf die Verstärkung einer Verpflichtung durch geeignet erscheinende Massregeln verzichtete. Ob die Eidesforderung wirklich die Wahrheit einer Aussage oder die Treue gegen ein Versprechen zu verbürgen vermag, das ist eine andere Frage; aber auf die Wahrhaftigkeit jedes Zeugen und auf die Hochhaltung des gegebenen Wortes darf sich die Oeffentlichkeit nicht verlassen. So scheint also Jesu Wort über die Wirklichkeit schwärmerisch hinwegzusehen und ekstatisch zu sein. Aber Jesus denkt auch bei diesem Wort nicht an die öffentlichen Ordnungen. Da können seine Jünger nicht frei dem eigenen Ermessen folgen, sondern müssen tun, was ihnen geboten ist[2]. Aber wo es frei in ihre Hand gestellt ist, da sollen sie nicht an bindende oder weniger bindende Formeln denken, mit denen sie vielleicht das Vertrauen des andern gewinnen, den sie doch täuschen möchten, sondern ihr Ja und Nein soll genügen zur Feststellung der Wahrheit wie zur Uebernahme einer Pflicht. Hier ist kein Zug, der uns nötigte, von Ekstase bei Jesus zu

[1] Dabei geht Jesus von der Anschauung aus, dass alle diese Schwurformeln zur Täuschung des andern verwendet wurden; er setzt ja voraus, dass man sie nicht auf Gott bezieht, also auch nicht als bindend betrachtet. Wo solcher Unfug eingerissen ist, wird es wohl verständlich, dass Jesus jedes Schwören verbietet. In den beiden Mischnatraktaten Nedarim und Schebuot kehrt immer die Frage wieder, ob und wie weit ein Gelübde oder ein Schwur bindend sei. Aber Jesus bekämpft schon die Stellung solcher Fragen. Sie erklärt sich nur aus schwächlicher Rücksicht auf Volksgewöhnung. Zu dieser gehört im Orient die nicht ernst gemeinte Beteuerung.

[2] Jesus stellt auch hier die Ordnung des Gottesreiches fest, der die Jünger schon jetzt nachleben sollen, soweit es an ihnen liegt; im Gottesreich gibt es aber keine Lüge mehr. Ordnungen für die Weltreiche zu treffen, hat Jesus keinen Anlass, schon um der Nähe des Gottesreiches willen.

reden, besonders da Jesus mit diesem Verbot des Eides eine Strasse geht, der schon der Siracide gefolgt ist, wenn er 23 9—11 vor dem Viel-Schwören warnt. Das Gebot μὴ ὀμόσαι ὅλως zeigt also in seiner Form, wie ferne Jesus allen öffentlichen Rechtsordnungen stand und wie sehr er bei seinen Forderungen nur den freien Verkehr der einzelnen im Auge hatte. Das erklärt sich aus den damaligen politischen Verhältnissen Palästinas: Jesus kennzeichnet sie, wenn er sagt, es sei unter allen Umständen besser, sich mit dem Gegner auszusöhnen, ehe der Rechtsstreit vor den Beamten kommt (Mt 5 25 26 = Lc 12 58 59): vom Beamten erwartet man nicht Recht, sondern nur Erpressung und zwar bis auf den letzten Heller[1]. Da vermeidet jeder am liebsten die Berührung mit dem „Staat". Aber Jesus hat auch die Versuchung in sich zurückgewiesen, als Messias die irdischen Dinge, insbesondere die bestehende staatliche Ordnung, ändern zu wollen; da liegt es ihm auch deshalb ferne, bei seiner Bestimmung des Gotteswillens Regeln für irgendwelche staatliche Gemeinschaft der Menschen zu geben.

Ehe.

Eine weltflüchtige Stimmung und eine mit dem Gesamtwohl geradezu unverträgliche Anschauung scheinen manche Aeusserungen Jesu über die Ehe anzuzeigen. Hier ist vor allen Dingen wichtig, dass Jesus den Sadduzäern zur Widerlegung ihres Zweifels an der Totenauferstehung erklärt: ὅταν ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν, οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ᾽ εἰσὶν ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Mc 12 25). Wenn die Ehe in der Welt der Vollendung keine Stelle mehr hat, dann scheint sie zu dem Vergänglichen zu gehören, was mit dieser Welt dahinschwindet[2]; mit der Gerechtigkeit des Gottesreiches hat die Ehe dann nichts zu tun. Also wird der auf eine Ehe verzichten müssen, der die Gerechtigkeit der Vollendeten schon jetzt sich zum Ziele gesetzt hat. Tatsächlich scheint nun Jesus auch die Ehelosigkeit zu empfehlen, wenn er auf die Erwiderung der Jünger: „wenn die Ehescheidung verboten sei,

---

[1] Nicht viel freundlicher ist die Rede von dem schliesslich aus Bequemlichkeit gerechten Richter (Lc 18 2—6) und die Schilderung dessen, was die Jünger gewohnt sind, bei den Grossen der Erde wahrzunehmen (Mc 10 42).

[2] Schon E. Haupt (Die eschatolog. Aussagen Jesu S. 92 f.) und noch bestimmter Wendt (Die Lehre Jesu² S. 217—219) leiten eben aus dieser Stelle das Recht ab, die realistisch klingenden eschatologischen Aussagen Jesu als Bilder wesentlich geistiger Beziehungen zu verstehen. Wo die Ehe nicht mehr fortbestehe, werde auch Essen und Trinken nicht fortdauern. Aber wenn Jesus das Freien und Gefreitwerden für die künftige Welt verneint, so hat er dazu in dem von den Gegnern ihm zugeschobenen anstössigen Bilde genügenden Anlass; dagegen wissen wir nicht, dass er jemals Anlass gehabt hätte, an der Vorstellung des Essens und Trinkens im Gottesreich Anstoss zu nehmen. Aus blossem Aufklärungsdrang hat Jesus mit überlieferten Vorstellungen nicht gebrochen.

heirate man besser nicht" in geheimnisvoller Weise erklärt Mt 19 11 12: „Nicht alle fassen dies Wort, sondern wem es gegeben ist. Es sind nämlich Eunuchen, die von Mutterleib so geboren wurden; es sind Eunuchen, die von den Menschen dazu gemacht wurden, und es sind Eunuchen, die sich selbst dazu gemacht haben wegen des Himmelreichs. Wer es fassen kann, mag es fassen!" In diesem Wort redet Jesus nicht von Verschnittenen im eigentlichen Sinn. Denn so wird niemand von Mutterleib geboren. Vollends nimmt Jesus hier nicht Bezug auf eine in seiner eigenen Gemeinde sich bildende Sitte (RENAN[1]): die brauchte er seinen Jüngern nicht so geheimnisvoll mitzuteilen. Aber seine Jünger haben ihm gesagt: οὐ συμφέρει γαμῆσαι, und Jesus bezeichnet jetzt drei Arten ehelos bleibender Menschen; die einen bleiben ehelos um ihrer natürlichen Anlage willen; die andern, weil sie von Menschen dazu gezwungen werden; die dritten, weil sie sich selbst um des Himmelreichs willen die Ehe versagen. Dass Jesus diese dritte Gattung eheloser Menschen mit seinem Worte rühmt, kann nicht zweifelhaft sein[2]; aber er rühmt sie doch deshalb, weil sie ein an sich wertvolles Gut um eines höheren Gutes willen hinzugeben die Kraft haben. Um des Himmelreiches willen muss einer nicht bloss Hab und Gut, Leib und Leben, sondern auch Weib und Kind opfern können (Lc 18 29 γυναῖκα Mc 10 29 Mt 13 44 45 Mc 8 34—9 1 43—47). Jesus denkt also bei dem Wort an die unter seinen Jüngern, die ihre Frauen zurückliessen, um ihm, sei es bei der Flucht aus Galiläa, sei es jetzt bei dem Zug nach Jerusalem, nachzufolgen. Das sind die Eunuchen des Himmelreichs. Ueber Wert oder Unwert der Ehe ist in diesem Wort nur ausgesagt, dass die Ehe hinter dem höchsten Gut zurücksteht; dass sie an sich als ein Gut geschätzt wird, geht eben aus dem Lobpreis derer hervor, die im stande sind, auch hier ein Opfer zu bringen. Aber das bestbezeugte Wort Jesu über die Ehe ist sein Verbot der Ehescheidung (Mc 10 1—12 — I Kor 7 10 11: γυναῖκα ἀπὸ

---

[1] Vgl. S. 8: „Un moment, le maître semble approuver ceux qui se mutileraient en vue du royaume de Dieu!" Das ist unwahrscheinlich, weil diese Art der Selbstopferung auf jüdischem Boden unerhört war. Vgl. Dt 23 2. Dass Jesus mit diesem Grundsatz nicht gebrochen hatte, zeigt das Aufsehen, das die Taufe eines Eunuchen durch den Diakon Philippus nach der Erzählung Act 8 26—39 wohl gemacht hat.

[2] Der Wortlaut des Spruches Mt 19 12 stellt freilich die drei Arten nebeneinander, ohne einen Wertunterschied zu machen. Aber trotzdem ist ein grosser Wertunterschied gemeint. Die beiden ersten Gattungen sind ohne ihren Willen in ihren unglücklichen Zustand gekommen; die dritte hat aus freiem Willen um des Himmelreichs willen den Verzicht auf sich genommen. So steht sie Jesus höher als die andern. In dem Ausdruck εὐνοῦχοι liegt aber, dass alle so Bezeichneten eines nennenswerten Gutes ermangeln, das andern gegeben ist.

ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆκαι — καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι). Dabei verweist Jesus entgegen der auf die Hartherzigkeit gegründeten Rechtsordnung im mosaischen Gesetz auf die Schöpferordnung Gottes, nach der unter Aufgabe ihrer früheren Familienzugehörigkeit Mann und Weib in der Ehe eins werden. Deshalb erklärt er, der Mensch dürfe nicht scheiden, was Gott verbunden hat. Hiernach hat also die Ehe in Gottes Willen ihren festen Grund. Damit stünden wir vor einem Widerspruch in dem Gedankenkreis Jesu: Gott hat die Gatten zu unlösbarer Einheit miteinander verbunden (Mc 10 9) und in der Welt der Auferstehung freit man nicht und lässt sich nicht freien, sondern lebt gleich den Engeln (Mc 12 25). Für die Beurteilung dieser Schwierigkeit kommt einmal in Betracht, dass Paulus I Kor 7 auf das entschiedenste die Ehelosigkeit empfiehlt (1 7 8 26 27 32—34 37 38 40), aber dabei kann er sich nicht auf ein Herrnwort berufen (25: ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω), während er das Verbot der Ehescheidung durch Jesus anführt (11 12). Auch leitet er seine Empfehlung der Ehelosigkeit in keiner Weise aus sonstigen Stücken der Predigt Jesu her, so wichtig ihm das gewesen wäre, wenn er es irgend gekonnt hätte. Also fiel es der ersten Christenheit nicht ein, aus dem Wort Jesu über die Auferstandenen eine geringere Schätzung der Ehe durch Jesus zu entnehmen oder das Wort von den dreierlei Eunuchen als ein gegen die Ehe gerichtetes Wort zu deuten [1]. Dazu kommt, dass das Wort von der Unauflöslichkeit der Ehe ganz deutlich die Treue gegen die übernommene Verpflichtung betonen will, während in dem Wort von den dreierlei Eunuchen und in dem andern von dem Leben der Auferstandenen über den eigentlich geschlechtlichen Verkehr gesprochen wird [2]. Die Jünger, die, um Jesus nachzufolgen, ihre Frauen verlassen haben, sollen auch in der Ferne ihren Frauen das gegebene Treuwort halten; mit der Verklärung der Auferstandenen hört wohl nach Jesu Anschauung der eigentliche Geschlechtsverkehr durchaus auf: es gibt keine Geburt mehr, weil es

---

[1] Man kann hier auch schwerlich bei Paulus nur Unkenntnis der betreffenden Herrnworte voraussetzen. Er kennt Jesu Weisung hinsichtlich der Unauflöslichkeit der Ehe, hat also Jesu Anschauung in diesen Fragen kennen gelernt. Ihm gefällt es nicht, dass Petrus und die Brüder des Herrn und die andern Apostel mit ihren Frauen umherreisen I Kor 9 4 5; aber etwas der Verkündigung Jesu oder dem Evangelium Widersprechendes will und kann er dabei nicht nachweisen.

[2] Diese Beziehung liegt unmittelbar in dem Wort εὐνοῦχος; aber auch γαμεῖν und γαμίζεσθαι Mc 12 25 weisen nicht auf den Treubund der Gatten, sondern auf γάμος Hochzeitsfeier hin. In dem Beispiel der Sadduzäer lag ja das Anstössige auch nicht darin, dass die sieben der einen Frau dasselbe Treuwort gegeben haben, sondern in dem schmutzig-sinnlichen Gedanken eines fortdauernden Geschlechtsverkehrs. Diesen Gedanken weist Jesus ab.

auch keinen Tod mehr gibt Lc 20 35 36: οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν καὶ γαμίσκονται, οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται· οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν δύνανται, ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν καὶ υἱοί εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες. Ist das richtig, so kann die Ehe nach ihrer besonderen sittlichen Seite als Vereinigung des männlichen und weiblichen Charakters als ewige Gottesordnung bestehen, auch wenn das besondere, an den Körper gebundene Geschlechtsleben nicht als unabänderlich beurteilt wird. So wird man ungefähr das treffen, was Jesus bei Gegenüberstellung seiner verschiedenen Aeusserungen geantwortet hätte. Aber man darf nicht vergessen, dass das Verbot der Scheidung und das Wort von den dreierlei Eunuchen einander nicht ausschliessen und dass die Erwiderung an die Sadduzäer im wesentlichen ein Hinweis auf die Unmöglichkeit ist, eine andere als unsere Erfahrungswelt irgendwie vorzustellen[1].

Besitz.

Endlich ist auch das Urteil Jesu über irdischen Besitz als ein Zeichen seines weltflüchtigen Sinnes aufgefasst und als für die Gesamtheit unvollziehbar angesehen worden. Zunächst suchte man Jesus dadurch zu entlasten, dass man diese irreführenden Ansichten den sogen. ebionitischen Stücken bei Lc zuschrieb, die eine Umgestaltung der echten Worte Jesu sein sollten. Wir haben aber schon oben gezeigt, dass man zu solcher Annahme keinen genügenden Grund hat (S. 16 Anm. 1). Auch bei Mc steht die Forderung an den Reichen: geh hin, verkaufe was du hast und gib's den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben, und dann komm und folge mir (Mc 10 21); auch bei Mc folgt im Anschluss an die Weigerung des Mannes, seine Güter herzugeben, die Aussage Jesu, dass es weniger Mühe koste, ein Kamel durch ein Nadelöhr als einen Reichen in Gottes Reich zu bringen (εὐκοπώτερόν ἐστιν) und dass nur Gott das Menschen Unmögliche noch möglich mache (Mc 10 25 27); endlich hören wir am Ende derselben Mc-Erzählung, dass die Jünger alles, nämlich Haus und Feld und Familie, um Jesu willen dahingegeben haben und dass ihnen dafür hundertfacher Ersatz werden soll (Mc 10 18—31). Schon nach der Mc-Erzählung müsste man also darauf schliessen, dass Jesus dieselbe Forderung, die er an den Reichen richtete, vorher an die ihm

---

[1] Mc 12 24 μὴ εἰδότες — τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ. Damit will Jesus gewiss nicht sagen, dass der in der Gegenwart unlösliche Ehebund von Gott einst doch gelöst werden kann, sondern im Gegenteil, dass es Gott nicht an Mitteln gebricht, die Heiligkeit dieses Bundes trotz der von den Sadduzäern erklügelten Schwierigkeiten auch für die Verklärten aufrecht zu erhalten. Aber er tadelt diese Klugheit, die das Unfassbare fassen oder leugnen zu müssen meint.

nachfolgenden Jünger, und zwar nicht vergebens, gerichtet hat. Nun lesen wir tatsächlich dieselbe Forderung mit derselben Verheissung wie Mc 10 21 (ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ δὸς πτωχοῖς καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ) an eine Mehrheit gerichtet Lc 12 33 34 (πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην· ποιήσατε ἑαυτοῖς βαλλάντια μὴ παλαιούμενα, θησαυρὸν ἀνέκλειπτον ἐν τοῖς οὐρανοῖς κτλ.). Das ist also das echte Wort Jesu an seine Jünger, während in der Ueberarbeitung Mt 6 19—21 das aus Jesu Lage und Absicht begreifliche, durch die Forderung an den Reichen Mc 10 21 geschützte πωλήσατε τὰ ὑπ. ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην abgeschwächt [1] wird zu einem μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς, wo dann beim Gegensatz jede genauere Anweisung darüber fehlt, wie man sich Schätze im Himmel erwerben kann. Aber auch hier ist der bei Lc ausgesprochene Gedanke in Mc 10 21 wiederholt.

Jesus hat also von seinen Jüngern vor dem Zug nach Jerusalem [2] gefordert und erlangt, dass sie ihren Besitz verkauften und den Erlös verschenkten (Mc 10 28 Lc 12 33 34). Er hat damit aber keineswegs den Besitz als solchen verurteilen wollen: denn er verheisst ihnen in höchst ekstatischer Weise hundertfachen Ersatz auch der aufgegebenen Aecker und Häuser (Mc 10 29 30). Aber er fordert von ihnen, dass sie alles verschenken, weil sie sich auf den Tod in Jerusalem gefasst machen sollen (Mc 8 34—9 1; 10 39); wie es scheint, hielt Jesus bis zuletzt an der Hoffnung fest, dass er in Messiasherrlichkeit erscheinen werde, ehe seine Jünger nach Galiläa zurückkommen: das muss der Sinn von Mc 14 28 ursprünglich gewesen sein (Leben Jesu S. 366). Ruht nun diese ganze Erwartung auf ekstatischer Grundlage, so hat Jesus mit seiner Forderung der völligen Preisgabe des Eigentums aus seinem ekstatischen Glauben einen in das Leben der Jünger tief einschneidenden, für die spätere Gemeinde einen Augenblick verhängnisvollen Schluss gezogen [3].

---

[1] Als Abschwächung ist es wohl gemeint, wenn nicht das Vorhandene verkauft, sondern nur nichts Neues gesammelt werden soll. Aber in Wahrheit liegt bei Mt 6 19 eine Steigerung der ursprünglichen Forderung vor; bei Mt ist der Erwerb überhaupt verboten, bei Lc ist verlangt, dass einmal die Habe verkauft und verschenkt werde: das ist naturgemäss keine Regel für alle Zeiten.

[2] Diese Situation des Wortes ist aus Mc 10 28 zu erschliessen: bei Lc liegt eine klare Erkenntnis der besonderen Umstände, unter denen das Wort gesprochen wurde, nicht mehr vor.

[3] Da nämlich die Verheissung Mc 10 29 30 hinsichtlich des νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ sich nicht erfüllte, so blieb nur die Armut, in die man sich freiwillig begeben hatte. Schon die erste Jerusalemer Gemeinde, wie sie nach Tod und Auferstehung Jesu ihre Verhältnisse ordnete, verlangte vorsichtigerweise nicht mehr völliges Verschenken des Besitzes, sondern nur das Verfügungsrecht der Gemeinde über das

Diese Forderung an die Jünger steht ganz einzigartig unter den Worten Jesu; sie fordert nichts, was immerdar gelten soll, sondern was nur in der damaligen Lage richtig erschien. In der Welt des Messias gibt es nach Jesu Anschauung Eigentum, während es dann ein Freien und Gefreitwerden nicht mehr gibt (Mt 10 29 30—12 25). Also wer sich um des Himmelreiches willen zum Eunuchen gemacht hat, der ist trotz Lc 18 29 30 schon in den Zustand der Vollendung eingetreten [1]; aber wer seinen Besitz hier geopfert hat, der empfängt ihn in der messianischen Welt reichlichst wieder. Nur bei dieser Forderung der Preisgabe des Eigentums kann man von einem „Interim" reden, dessen Geltung mit dem Eintritt der Parusie ein Ende hat [2]. Aber auch im Gedankenkreis Jesu ist dieser Schluss aus der Nähe des Gottesreiches etwas ganz Besonderes. Man vergleiche ihn mit den Schlüssen aus dem Messiasbewusstsein in der Versuchungsgeschichte. Man wird nicht sagen können, dass der Eintritt in öffentliche staatliche Kämpfe,

---

Eigentum der einzelnen zum Zweck eines gleichmässigen, allgemeinen Verbrauchs (Act 2 44 45 4 32 34 35). Aber auch eine solche Uebung konnte nur zum allgemeinen Zusammenbruch führen, und so spielt die Armenversorgung in der nächstfolgenden Entwicklung der Gemeinde von Jerusalem eine grosse Rolle (Act 6 1 2 Gal 2 10 I Kor 16 1–4 II Kor 8 9 Rom 16 26 27). Der Reiche Mc 10 17–22 und Ananias und Sapphira Act 5 1–11 haben freilich durch Willensschwäche und Lügenhaftigkeit ihr Urteil verdient; aber ohne den die Urgemeinde beherrschenden enthusiastischen Irrtum wären sie nicht vor die schwere Versuchung gestellt worden, der sie erlegen sind.

[1] Vgl. S. 84—87. Die physische Seite des ehelichen Lebens gehört nur zur jetzigen vergänglichen Welt; für den „Eunuchen des Himmelreichs" fällt sie schon jetzt hinweg. Auch Lc 18 29 30 ist jedenfalls nicht an Vielweiberei in der messianischen Welt gedacht, sondern die einzeln aufgezählten aufgegebenen Güter bilden eine Summe von Besitz, die als Ganzes vervielfacht wiedergewonnen werden soll. Nur so widersprechen die angeführten Verse nicht der Stelle Lc 20 34–36.

[2] Dabei ist „Eigentum" alles, was Mc 10 29 aufgezählt wird. Auch die Forderung der Lossage von Vater und Mutter, Weib und Kind, Bruder und Schwester, Leib und Leben in der Nachfolge Jesu (Lc 14 25–33) ist gleich der Forderung der Selbstverleugnung und des Kreuztragens (Mc 8 34) aus der bestimmten geschichtlichen Lage Jesu heraus entsprungen und Gelegenheitswort für jene Zeit. Dabei ist der ekstatische Gedanke: es gilt mit dem Messias zu leiden, will man an der Herrlichkeit des Messias teilhaben. Die starken Worte bei Lc, welche eine tiefe Erregung Jesu bezeugen, lässt Mt auch hier entweder weg, oder er mildert sie: dem starken μισεῖν Lc 14 26 steht Mt 10 37 38 ein φιλεῖν ὑπὲρ ἐμέ gegenüber. Aehnliche Sätze finden wir Lc 12 49–53 = Mt 10 34–36; die scharfen Ausdrücke τί θέλω, πῶς συνέχομαι Lc 12 49 50 fehlen bei Mt ganz. Mt arbeitet schon unter dem Einfluss des im Joh-Evangelium voll zur Geltung kommenden griechischen Ideals, das in SCHLEIERMACHERS Formel von der „ungetrübten Seligkeit des Erlösers" (Glaubenslehre § 101) seinen modernen Ausdruck gefunden hat. Unsere Untersuchung zeigt, wie falsch diese Formel ist, so gewiss sie eine Seite der Wahrheit trifft.

in das Ringen um eine irdische Weltherrschaft Jesus im Augenblick seiner Messiaserkenntnis ferner gelegen habe, als die Hingabe ihres Eigentums den Jüngern, die beim Zug nach Jerusalem auf das Kommen des Himmelreiches wie auf ein unmittelbar bevorstehendes Ereignis warten (Lc 9 11). Damals hat Jesus alle derartigen Schlüsse abgelehnt, und das hatte zur Folge, dass er seiner Busspredigt die im A. T. gewonnene Gottesanschauung und Pflichtauffassung uneingeschränkt zu Grunde legen konnte. Aber die damaligen Schlüsse konnte er ohne Pflichtverletzung nicht durchführen, und deshalb hat er darauf verzichtet. Jetzt lagen die Dinge anders. Dass für die Teilnahme am Gottesreich kein Preis zu hoch sei, hat Jesus zweifellos immer gepredigt (Mt 13 44 45 Mc 8 35—37 9 43—47); wenn die Jünger jetzt alles verschenken, so handeln sie ganz ähnlich, wie wenn Jesus nichts tut, um selbst seine Messiasherrlichkeit herbeizuführen; gerade in der Hingabe ihres Eigentums zeigen sie, dass sie alles künftige Glück als ein Gnadengeschenk Gottes erwarten[1]. Ferner ist es auch etwas anderes, das gottgegebene Gut zu verschenken, als durch Gewaltmittel sich irdischen Wohlstand zu verschaffen. Zunächst freilich scheint beides verboten zu sein. Allein Jesus fand irdischen Besitz oft nur als Hindernis des Eintrittes in das Gottesreich vor; die Armen, Hungernden, Weinenden, Verworfenen kommen zu seiner Predigt, die Reichen, Satten, Lachenden und Geehrten bleiben ihr ferne (Lc 6 20—27); ihre Sorgen (Lc 12 16—21) und ihr Genussleben (Lc 16 19—31), der Trug des Reichtums (ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου Mc 4 19) halten sie gefangen, dass sie die Predigt von der Nähe des Gottesreiches nicht hören wollen oder jedenfalls vor der ernsten Erneuerung und Umgestaltung ihres Lebens zurückschrecken. So ist der Eindruck, den Jesus hat, dass eher ein Kamel durch ein Nadelöhr gebracht wird, als ein Reicher in Gottes Reich. Die Erzählung Mc 10 17—31 gibt dazu ein Beispiel; der Reiche zweifelt ja nicht an der Nähe des Gottesreiches; weil er dieser Predigt glaubt, fällt er Jesu zu Füssen und bittet ihn um Bescheid; aber er ist zu willensschwach, um Hab und Gut verschenken zu können. Bei solcher Erfahrung mit reichen

[1] Danach erscheint die Hingabe des Eigentums als Glaubensprobe. So pflegt man die Erzählung von dem Reichen Mc 10 21 22 auch da aufzufassen, wo man Jesu Verkündigung von der Nähe des Gottesreiches nicht in Betracht zieht. Aber die Forderung des Verzichtes auf das Eigentum ohne Aussicht auf baldige Umgestaltung der Welt und ohne unmittelbare Nötigung durch die Aufgabe der Nachfolge Jesu — und eine solche Nötigung liegt doch keineswegs vor (vgl. mein „Jesus Christus und das Gemeinschaftsleben der Menschen" S. 42 3) — dürfte ernsteren Bedenken unterliegen, als der Irrtum über die Nähe des Gottesreiches. Aber in Mc 10 29 30 ist der Schlüssel für Mc 10 21 gegeben.

Leuten kann es nicht auffallen, wenn Jesus das Weggeben des Besitzes für die kurze Spanne Zeit, da das Gottesreich noch erwartet wird, nicht für pflichtwidrig ansieht. — Wohl wusste er sonst das irdische Gut als Arbeitsmittel zu schätzen[1], aber jetzt haben seine Jünger keine andere Arbeit zu tun, als die Nähe des Gottesreiches zu verkünden; vor dieser augenblicklichen Aufgabe muss jede Erwerbspflicht zurücktreten. Entsprechend der grossen Gerichtsrede (Mt 25 40) hält Jesus die Wohltat an den Armen, die den Erlös aus dem verkauften Besitz erhalten sollen, für ein Werk, das den Jüngern beim göttlichen Gericht nützen wird[2]. Daneben hofft er auch durch solche gewaltsame Losreissung Herz und Sinn der Seinigen auf das rechte Ziel zu richten (Lc 12 33 34).

---

[1] Das Gleichnis vom anvertrauten Gut (Lc 19 11—27) redet freilich von der Ausnützung des den Jüngern gegebenen Evangeliums, nicht von der Verwendung irdischer Güter. Aber während das Vorgehen des ungerechten Haushalters Lc 16 1—9 deutlich als unrecht gebrandmarkt wird, wenn es auch in einer Richtung vorbildlich sein kann, setzt Jesus im Gleichnis vom anvertrauten Gut voraus, dass die Pflicht anerkannt wird, gegebenen Besitz durch Arbeit zu mehren. Nur so kann auch er von seinen Jüngern fordern, dass sie das ihnen Gegebene tatkräftig weiter ausgestalten. Also an der Steigerung materiellen Besitzes durch wirtschaftliche Nutzung des Vorhandenen fand Jesus nichts auszusetzen. Nur jetzt, in der kurzen Frist bis zum Kommen des Gottesreiches, haben die Jünger anderes zu leisten.

[2] Derselbe Gedanke liegt in dem Gleichnis vom ungerechten Haushalter Lc 16 1—9 vor, nur dass es sich da um die spezielle Frage handelt, was mit unrecht erworbenem Besitz geschehen soll, der dem ursprünglichen Besitzer nicht wiedergegeben werden kann (s. mein „Leben Jesu" S. 164—166). Weinel (Theol. Rundschau 1902 S. 235) findet freilich, dass ich „Jesu Kühnheit und Paradoxie zuweilen in bürgerliche Ehrbarkeit" verwandle, „zumal in der Geschichte vom ungerechten Haushalter, wo durch folgenden systematischen Unterbau der jetzige Schluss und die Moral gerettet ist: nach Mt 25 40 wird jede Wohltat dem Messias erwiesen, also auch jene Wohltat des Haushalters; der Messias aber nimmt in die ewigen Hütten auf, in das Reich Gottes (Mt 25 34): also!" Das ist gewiss sehr harmloses, aber mindestens auch sehr unverständiges Gerede von Weinel. Wo hat er denn gelesen, dass ich behaupte, die Wohltat des Haushalters werde dem Messias erwiesen? Ich weiss Sache und Bild voneinander zu scheiden. Der Haushalter hat es nicht mit dem Messias, sondern mit dem Hausherrn und den Schuldnern seines Herrn zu tun; der Zöllner hat es mit dem Messias zu tun. Der Haushalter wird wegen seiner klugen, wenn auch noch so verwerflichen Freundlichkeit gegen die Schuldner vom Hausherrn wieder aufgenommen; der Zöllner kann durch Wohltat an den andern Schuldnern des Messias die Liebe des Messias gewinnen. Die Refrainbildung Lc 16 4 9 zeigt, dass der letztgenannte Vers tatsächlich zum Gleichnis gehört. Ich wundere mich, dass Weinel heute nicht mehr versteht, was er im Winter 1892/93 — wie ich mich klar erinnere — wohl verstanden hat. Weinel kannte schon damals meine Auslegung aus Stades Gesch. des Volkes Israel II 584. 585.

Aber geleugnet kann und soll nicht werden, dass diese Forderung Jesu vielleicht die stärkste Erinnerung daran ist, dass auch in dem ekstatischen Glauben Jesu seine menschlische Art zur Geltung kommt. Der Glaube Jesu an die Nähe der Aufrichtung des Gottesreiches ist bald genug durch rauhe Tatsachen als eine irrtümliche Anschauung erwiesen worden; eben damit erwies sich die Hingabe des Eigentums vor dem Zug nach Jerusalem als ein Fehler, zu dem die ekstatische Begeisterung verführt hatte. Doch sehen wir gerade bei dieser Forderung, wie notwendig es ist, auf die Stimmung der Rede Jesu zu achten. Denkt man sich das πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην als Ergebnis einer kühlen Ueberlegung gesprochen, so verliert es nicht bloss seine Kraft, sondern auch in der anschliessenden Verheissung seine innere Wahrheit. Jesus ist keine berechnende Natur, sondern eine gottbegeisterte Persönlichkeit, die weniger auf äussere Anlässe, als aus inneren Antrieben handelt. Der ekstatische Hintergrund ihres Glaubens und Wesens verschwindet nirgends ganz [1].

5. Wunder Jesu.

Geschichtlichkeit.

Auch in den Wundern Jesu, soweit sie als geschichtlich beurteilt werden dürfen, äussert sich das ekstatische Wesen Jesu. Dass sich an die Person eines Religionsstifters leicht allerhand Sagenbildungen heften, ist niemand unbekannt; es ist also sehr wahrscheinlich, dass das auch bei Jesus geschah [2]. Es fragt sich nur, wie viel von dem überlieferten Stoff der Sage zuzuweisen ist und wie viel der Geschichte. Bei dem Mangel eines durchaus sicheren Massstabes wird völlige Uebereinstimmung selbst unter gleichgerichteten Gelehrten kaum je erzielt werden. Weinel hat in einer Besprechung der 3. Aufl. von H. Holtzmanns Synoptikern (Lit. Centralblatt 1902 S. 859) gemeint, bei den

[1] Unsere Kommentare beachten solche Züge im ganzen zu wenig, obgleich sie in den Evangelien hervortreten. Die tiefe Erregung Jesu z. B. bei der Zurückweisung der Jerusalemer Schriftgelehrten zeigt sich in dem sarkastischen zweifachen καλῶς Mc 7 6 9, in dem herben περὶ ὑμῶν τῶν ὑποκριτῶν 7 6, in der Gegenüberstellung dessen, was man festhält und was man preisgibt 7 8 9, in der feierlichen Einleitung des entscheidenden Wortes ἀκούσατέ μου πάντες καὶ σύνετε 7 14. Und ähnliches liesse sich auch sonst nachweisen.

[2] Die Tatsache als solche bezweifelt auch niemand, da der Erzählungsstoff der apokryphen Kindheitsevangelien, soweit er nicht mit dem der kanonischen übereinstimmt, nirgends mehr einen Verteidiger seiner Geschichtlichkeit findet. Aber auch hinsichtlich der Weihnachts- und Ostergeschichten in den kanonischen Evangelien wird heute nur noch von sehr wenigen das Vorhandensein sagenhafter Elemente durchaus bestritten. Es gehört eine beneidenswerte Kunstfertigkeit dazu, Mt 2 23 und Lc 1 26 2 39 oder Mc 16 7 und Lc 24 49 als gleichwertige, miteinander wohl verträgliche geschichtliche Angaben zu verstehen.

grossen Naturwundern (Speisungen u. ä., nicht Heilwundern) sei eine „mythische“ Erklärung allein berechtigt. Einen Grund dafür gibt er leider nicht an. Speisung und Heilung sind Werke der Liebestätigkeit und von dieser Seite her Jesus jedenfalls zuzutrauen, ja von Jesus nach Mt 25 41—46 zu erwarten. Aber in beiden Beziehungen kann sich an das wirklich Geschehene die fromme Sage sehr leicht geheftet haben. Schon durch Paulus ist das Wort von dem bergeversetzenden Glauben bezeugt (I Kor 13 2); eine glaubhaftere Erzählung über seine Entstehung als die des Mc lässt sich nicht denken: Jesus spricht das Wort, nachdem der Tags zuvor verwünschte Feigenbaum verdorrt ist, angesichts des Oelberges und im Ausblick auf das tief unten schimmernde tote Meer (Mc 11 12—14 20—23). Also dieses Naturwunder steht geschichtlich einfach fest: der von Jesus verwünschte Feigenbaum ist verdorrt. Ebenso scheint mir der Zuruf an den Sturm auf dem See Genesaret (Mc 4 35—41) durchaus zu dem Bilde des Mannes zu passen, der dem fest Vertrauenden verheisst, er könne durch sein Wort Berge ins Meer stürzen, und da weder die Fahrt Jesu über den See noch der Sturm auf dem See irgend etwas Unglaubliches bietet, so sehe ich mich in keiner Weise veranlasst, für diesen Vorgang eine gelehrte Erklärung in der assyrisch-babylonischen Sagenwelt zu suchen [1]. Anders wird es mit der Erzählung vom Wandeln auf dem See stehen (Mc 6 47—51); hier kann ja von einfacher Geschichtlichkeit nicht die Rede sein; aber meines Erachtens ist hier die Allegorie so durchsichtig (der Fromme wartet im Sturm des Lebens auf die Hilfe seines Herrn von einer Morgenwache bis zur andern), dass man wiederum keine Veranlassung hat, nach ähnlichen Mythen bei andern Völkern sich umzusehen. Dass endlich die Verklärung den Charakter einer prophetischen Vision, aber nicht Jesu, sondern eines der drei zu ihr zugelassenen Jünger trägt, ist noch bei Mc ganz deutlich (Mc 9 3 ἔμπροσθεν αὐτῶν, 4 ὤφθη αὐτοῖς, 7 ἀκούετε αὐτοῦ, 8 οὐκέτι οὐδένα εἶδον). Dagegen wüsste ich nicht, was hier die mythische Erklärung mehr leisten kann, als dass sie etwa die allgemeinsten Formen der Ge-

---

[1] JENSEN hat in der Zeitschr. f. Assyriologie 1902 S. 411. 412 „die Geschichte Jesu, von vielen seiner Wundererweisungen und Reden abgesehen“, als „im wesentlichen vollständige Geschichte eines israelitischen Gilgamisch“ bezeichnet; sogar den Namen Jesus hält er für „einer Herkunft aus der Legende verdächtig“. JENSEN könnte vielleicht recht haben, wenn die Entstehungszeit des Christentums in demselben Halbdunkel läge, wie die Geschichte der Völker, auf welche ihn sein Wissen und sein Beruf hinweist. Aber so viele ungelöste Rätsel das Urchristentum uns noch bietet, die Person Jesu und der allgemeine Verlauf seines öffentlichen Auftretens lassen sich nicht ernstlich in Zweifel ziehen.

schichte auf frühere Sagen zurückführt[1]. Das kann aber bei den Heilungen ebenso geschehen.

Besessene.

Jesus hat gelegentlich sein ganzes Wirken unter den Gesichtspunkt des Austreibens böser Geister gestellt und des Vollziehens von Heilungen (Lc 13 32 ἐκβάλλω δαιμόνια καὶ ἰάσεις ἀποτελῶ); das Grösste, was die Jünger bei ihrer Rückkehr von der Predigtarbeit zu erzählen wissen, ist, dass auch die Dämonen ihnen im Namen Jesu untertan sind (Lc 10 17); selbst die Schriftgelehrten aus Jerusalem leugnen nicht, dass Jesus Dämonen austreibt (Mc 3 22 ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια). Dass man aber unter Besessenheit sehr verschiedenartige Erscheinungen zusammenfasste, wird klar, wenn man sieht, dass nicht bloss Jesus (Mc 3 22) und Johannes (Lc 7 33 Mt 11 18) trotz ihres Auseinandergehens in wesentlichen Punkten (Lc 7 33—35 Mt 11 18 19), sondern daneben ein Wahnsinniger (Mc 5 2—6 9) und ein Epileptischer (Mc 9 17 18 20) für besessen erklärt werden. Doch ist ein deutlich erkennbares Merkmal der Besessenheit die Erregtheit und Erregbarkeit, die Heilung besteht häufig in Beruhigung; man versteht also unter Besessenheit vor allem krankhafte Zustände des Nervensystems[2]. Der Besessene in der Synagoge in Kapernaum Mc 1 23 schreit auf (ἀνέκραξεν); Jesus aber heisst ihn schweigen (25 φιμώθητι); der Gerasener hat nach der Heilung das früher verlorene geistige Gleichgewicht wiedergefunden (Mc 5 15 θεωροῦσιν τὸν δαιμονιζόμενον καθήμενον ἱματισμένον καὶ σωφρονοῦντα); die Tochter der Syrophönikerin liegt nach ihrer Heilung, offenbar ruhig, auf ihrem Bett (Mc 7 30 εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός). Bei dem Epileptischen besteht die Heilung in der Aufrichtung und Wiedererweckung des Kranken nach einem Anfall (Mc 9 26). Wenn alle aussergewöhnliche Erregung leicht auf Besessenheit zurückgeführt wurde, so kann

[1] Solche Rückführung kann aber nur dann einen Wert haben, wenn sie methodisch den Gang der Sage bis zu ihrer letzten Ausbildung nachweist. So kann man das von Jesus gebrauchte Bild Lc 10 18 ohne Zweifel mit Recht in einen grösseren Zusammenhang stellen, da dafür alle Brücken vorhanden sind. Ein solcher Vorgang regt dann zu weiteren Forschungen an, für die aber meistens das Material fehlt. Mit der assyrisch-babylonischen Mythologie einerseits und dem Leben Jesu anderseits ist, wo jeder weitere Zusammenhang fehlt, schlechterdings nichts anzufangen.

[2] Solche Krankheiten des Nervensystems brauchen sich freilich nicht immer in Unruhe und Erregtheit zu zeigen: der Täufer gilt nach Lc 7 33 Mt 11 18 für dämonisch, weil er nicht isst und trinkt; das Urteil über Jesus ist wohl weniger auf die erregten Worte Mc 7 6—15, als auf den allem Herkommen widersprechenden Inhalt des Satzes Mc 7 15 gegründet worden (Mc 3 22 οἱ γρ. οἱ ἀ. Ἰ. καταβάντες; 7 1 τινὲς τῶν γρ. ἐλθόντες ἀ. Ἰ.). Beidemale wird aber eine krankhafte Störung des geistigen Lebens vermutet.

man sich nicht wundern, dass die als Besessene bezeichnet werden, die zuerst Jesus zuriefen, er sei der Messias (Mc 1 34 3 11). Als Einleitung zu dem Vorwurf gegen Jesus, er heile Besessene mit Hilfe des in ihm wohnenden stärkeren bösen Geistes, bringen Lc 11 14 Mt 12 22 die Heilung eines in der Besessenheit Stummen, bei Mt auch Blinden: auch da könnte man nach Mc 9 14 25 an Epilepsie denken; doch ist der Fall eben nur als Einleitung zu dem folgenden Gespräch erwähnt. Vielleicht heisst auch hier Besessenheit, was die Erzählung Lc 13 10—17 darunter versteht. Der Ausdruck 13 11 πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας ἔτη δέκα ὀκτώ spricht von Besessenheit. Aber der Geist steht hier nur in äusserlicher Beziehung zur Kranken: er beugt sie nieder, wie nach II Kor 12 7 Paulus von einem Satansengel geschlagen wird [1].

Liebe und Vertrauen.

Dass Jesus unruhige Geister heilen wollte, ergibt sich aus seinem Grundsatz, an keinem Notleidenden vorbeizugehen (Mt 25 45 Lc 10 30—33 16 19—23); dass er den Versuch machte, sie durch sein Wort zu heilen, wird man leicht aus seinem ekstatischen Wesen herleiten; schwieriger ist es zu verstehen, wie ihm die Heilung gelungen ist. Es ist nicht das Gewöhnliche, dass ein Ekstatiker andere Menschen beruhigt; er wirkt viel eher ansteckend auf seine Umgebung ein; so verstehen wir es, dass auch Jesus von sich weiss, dass er zunächst keineswegs den Frieden, sondern Zwietracht auf die Erde bringt (Lc 12 51—53 = Mt 10 34—36): von einer Persönlichkeit, die wie er aus dem Innersten schöpft und eigene Wege geht, fühlen sich die einen angezogen, die andern abgestossen; jeder aber fühlt sich vor eine Entscheidung gestellt und deshalb beunruhigt. Diese aufregende Wirkung eines erregten Menschen hat Jesus im Auge, wenn er seine Gegner fragt: wie mag Satan den Satan vertreiben? Mc 3 23 [2]. Aber bei dem Ekstatiker Jesus kommt in

[1] Mc redet also nur von Besessenheit, wenn das geistige Leben mindestens in Mitleidenschaft gezogen ist; die beiden andern Evangelisten scheinen fast jede Art Krankheit aus Einwirkung eines Dämonions herzuleiten (vgl. Schürer, Zur Vorstellung von der Besessenheit, Jahrbb. f. prot. Theol. 1892 S. 633—640). Letzteres kann im allgemeinen als antike Volksvorstellung gelten (Weinel, Wirkungen des Geistes S. 100). Nur pflegt der Plagegeist, der die Krankheit wirkt (II Kor 12 7), nicht immer im Menschen zu wohnen.

[2] Es handelt sich also bei dieser Erwiderung Jesu nicht bloss um die Aufdeckung eines Denkfehlers der Gegner, sondern um einen Hinweis auf die allgemeine Erfahrung, dass ein Aufgeregter nicht Ruhe zu schaffen vermag; es scheint ausgeschlossen zu sein, dass ein Besessener Besessene heilt. Im weiteren geht Jesus freilich dem zu Grunde liegenden Denkfehler nach, um so die Gegner auf die bisher von ihnen nicht bemerkte Gegenwart des Gottesreiches hinzuweisen. Der Geist Gottes in Jesus ist also einem Dämonion darin gleich, dass auch er ein besonders eindrucksvolles Auftreten herbeiführt; er unterscheidet sich von einem Dämonion

Betracht, dass ihm die grundlegende ekstatische Vision einen Gedanken zuführte, der ihm für sein ganzes späteres Wirken eine wundersame Ruhe und Festigkeit verlieh. Es ist schon S. 72—74 gezeigt worden, welche Kraftquelle für Jesus selbst in seinem Messiasglauben gegeben war und wie er diese Kraft auch auf seine Jünger übertragen wollte in der Form der Gewissheit, dass sie zum Messias und zum Gottesreiche gehören. Dass nun auf zuversichtlichem Glauben ruhende Sicherheit und Festigkeit einem erregten Menschen gegenüber heilend zu wirken vermag, ist eine alltägliche Erfahrung. Welches Mass der Heilkraft aber Jesus in seinem Messiasglauben hatte, lässt sich nicht im einzelnen feststellen: anderseits wird man zugeben müssen, dass Erzählungen wie die von der Heilung des Geraseners und des Epileptischen zwar im ganzen auf guter Ueberlieferung ruhen, aber doch im einzelnen novellistisch ausgestaltet sind[1].

Sonstige Heilungen.

Aehnliches gilt von Jesu sonstigen Heilungen. In manchen Fällen ist jedes Urteil schon deshalb unmöglich, weil die Art der Erkrankung gar nicht genannt ist, so bei der Erweckung des Töchterchens des Jairus Mc 5 21—43 und bei der Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapernaum (Lc 7 1—10 Mt 8 5—13). In einzelnen Fällen scheint ganz deutlich Heilung durch Autosuggestion oder Suggestion vorzuliegen; so bei der blutflüssigen Frau Mc 5 25—34, bei dem Gichtbrüchigen Mc 2 1—12, bei dem Manne mit lahmem Arm Mc 3 1—6; dahin gehörte auch der nur von Lc erzählte Fall der gebückten Frau (Lc 13 10—17). Als suggestive Heilung darf man auch die Heilung der Schwiegermutter des Petrus vom Fieber betrachten (Mc 1 39). Dagegen die Heilung Aussätziger (Mc 1 40—45 Lc 17 11—19), Taubstummer (Mc 7 32—37), Blinder (Mc 8 22—26 10 46—52), Wassersüchtiger (Lc 14 1—6) wird man nicht ohne Bedenken unter demselben Gesichtspunkt zu begreifen

---

unter anderem auch dadurch, dass er nicht unruhig und aufgeregt, sondern ruhig und fest macht. So ist er im stande, die Besessenen zu beruhigen.

[1] Das Mc-Evangelium stammt von einem Mann der zweiten Generation; aber auch wenn das nicht der Fall wäre, müsste man beachten, dass die Erzählung einer Heilung nicht ebenso aufgefasst wurde, wie die Wiedergabe eines entscheidenden Wortes Jesu. Jesu Worte trugen das Gepräge seiner Persönlichkeit und wollten und konnten genau eingeprägt werden; immerhin beweist Mc 14 59, dass eine sehr auffallende Rede Jesu wenige Tage später verschieden wiedergegeben wurde (Mc 14 58 Joh 2 19 Act 6 14 7 48). Viel weniger Gewicht als auf Jesu Wort wurde auf die Einzelheiten einer Heilungsgeschichte gelegt. Man wollte natürlich die Wahrheit erzählen; aber was war denn auch für ein Unterschied, ob der Besessene die Schweine in den See trieb und dann plötzlich ruhig und vernünftig war, oder ob die Besessenheit des Mannes auf die Schweine überging, dass sie in den See stürzten, während er zu Ruhe und Vernunft zurückkehrte? Da konnte ein Augenzeuge denselben Vorgang so oder so erzählen.

suchen. Immerhin gibt die ärztliche Wissenschaft heute manche Möglichkeit zu, die sie früher bestritten hat[1]. Aber auch das ist nicht zu leugnen, dass wir in den Evangelien einem Zug nach Vervielfältigung des Wunderbaren begegnen, der recht wohl auf das Mc-Evangelium eingewirkt haben kann. Aus Mc 1 34 ἐθεράπευσεν πολλοὺς κακῶς ἔχοντας macht Mt 8 16 πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν (und dem Sinne nach ebenso Lc 4 40). Dieselbe Aenderung des πολλοὺς in πάντας findet sich auch Mc 3 10 Mt 12 15 Lc 6 19. Aus dem einen Gerasener Mc 5 1—20 sind Mt 8 28—34 seltsamerweise zwei geworden; statt der Heilung des Taubstummen Mc 7 32—36 erzählt Mt 15 29—31 von der Heilung vieler Lahmen, Blinden, Stummen und Krüppel. Die Heilung des Blinden von Bethsaida Mc 8 22—26 fehlt bei beiden andern Synoptikern; aber Mt bringt schon Mt 9 27—31 eine Heilung zweier Blinder und erzählt wieder statt der Heilung des einen blinden Bartimäus bei Jericho Mc 10 46—52 von der Heilung zweier Blinder Mt 20 29—34. Dazu kommen bei Mt noch Heilungen, die bei Mc nicht erzählt sind: der stumme Besessene, dessen Heilung das Beelzebulsgespräch zur Folge hat Mt 9 32—34 = Lc 11 14. Aber Mt bringt hier doch noch nicht die Auseinandersetzung über die Anklage der Gegner und wiederholt deshalb auch das Wunder, nur dass jetzt der Kranke zugleich auch blind ist Mt 12 22. Endlich weiss Mt auch von der Heilung Blinder und Lahmer im Tempel zu Jerusalem (Mt 21 14). Dass also der Evangelist Mt die Wunder namentlich da, wo er aus einem zwei macht[2] und wo er aus Gründen der Anordnung seines Stoffes das schon Erzählte in vergrössertem Massstab wiederholt, recht willkürlich behandelt und vermehrt, kann man doch kaum in Abrede ziehen. Bei Lc liegt die Sache vielleicht etwas anders, sofern er die bei Mc überlieferten Wunder, weniger verändert, ausser wo er auch statt vieler alle geheilt werden

---

[1] Der Mediziner hält mit Recht daran fest, dass solchen Heilungen durch psychische Einflüsse Grenzen gesetzt sind: ein vom Chirurgen entferntes Glied wächst nicht wieder infolge des Glaubens des Arztes oder des Kranken u. dgl. Die ganze Frage ist rein medizinischer und historischer Art; Heilung durch Suggestion ist nicht frömmer als Heilung durch Arznei. Aber es ist begreiflich, dass ein einmaliger Erfolg suggestiver Heilung zu öfteren ähnlichen Versuchen führt, namentlich da, wo sonstige ärztliche Kunst mangelt und von irgendwelchen Grenzen suggestiven Heilverfahrens nichts bekannt ist. Auf solchem Boden ist die evangelische Geschichte erwachsen. Das Wort Mc 9 29 mag uns seltsam erscheinen; darum braucht es noch nicht ungeschichtlich zu sein.

[2] Dieselbe merkwürdige Verdopplung, wie sie Mt 8 28 9 27 20 30 vorliegt, findet sich bei Lc in der Ostergeschichte (Lc 24 4 gegen Mc 16 5). Doch ist es weit verständlicher, dass im Dienste des Herrn hier oder auch bei der Himmelfahrt Act 1 10 zwei Engel Gottes zusammenwirken, als dass die Besessenen und die Blinden paarweise Heilung von Jesus empfangen.

lässt (Lc 4 40 6 19). Aber er erzählt grosse Wunder, von denen Mc und Mt nichts wissen: die Auferweckung des Toten am Stadttor zu Nain Lc 7 11—17, die Heilung der achtzehn Jahre gebückten Frau am Sabbat Lc 13 10—17, die ebenfalls am Sabbat vollzogene Heilung des Wassersüchtigen Lc 14 1—6, die Reinigung von zehn Aussätzigen Lc 17 1—19, die Heilung des abgeschlagenen Ohres des Knechtes des Hohenpriesters Lc 22 50 51. Von der Heilung des stummen Dämonischen Lc 11 14 war schon die Rede. Alle diese Erzählungen sind wohl ungeschichtlich; hätte Mc von ihnen gewusst, so hätte er sie gewiss nicht übergangen; die Auferweckung am Stadttor, die Reinigung von zehn Aussätzigen, das Wiederanfügen eines abgeschlagenen Ohres[1] wären aber gewiss niemals vergessen worden; man lese nur nach, welche Wirkung die Reinigung eines einzigen Aussätzigen nach Mc 1 45 hatte. Wenn aber die Sage nach der Niederschrift des Mc-Evangeliums so eifrig am Werke war, so kann sie wohl auch schon vorher sich fruchtbar erwiesen haben; nur können wir nicht sagen, wie viel auf ihre Rechnung zu setzen ist. Wenn Mc das Wandeln Jesu auf dem See (Mc 6 45—52) als Geschichte erzählt, so kann er auch andern sagenhaften Stoff in seine Geschichte verwebt haben. Dabei handelt es sich aber, wie gerade die Vergleichung der Synoptiker zeigt, nicht um Entlehnung aus fremder Mythologie, sondern um Vermehrung und Vergrösserung eines ursprünglich vorhandenen Bestandes[2]. Das Pflichtgefühl hat Jesus

[1] Hier zeigt sich vielleicht die Kindlichkeit der evangelischen Ueberlieferung am unbefangensten. Mc 14 47 erzählt nur: ἔπαισεν τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως καὶ ἀφεῖλεν αὐτοῦ τὸ ὠτάριον. Bei Mt 26 51—54 ist dieser kurze Bericht erweitert: Jesus wehrt solche Verteidigung ab, Gott könnte ihn schützen, aber die Schrift muss erfüllt werden. Das ist eine Antwort auf die Frage derer, die den Bericht des Mc hörten: „Warum haben sich die Jünger nicht länger und kräftiger gewehrt?“ Lc 22 50 51 kürzt diesen Zusatz des Mt wieder bis auf einen verschwindenden Rest; er mochte vielleicht die verstandesmässige Auseinandersetzung in diesem Augenblick nicht leiden; dafür setzt er ebenso leicht, wie Mt eine Rede Jesu einschob, die ihm bei Jesus selbstverständlich erscheinende Barmherzigkeitsübung ein: καὶ ἁψάμενος τοῦ ὠτίου ἰάσατο αὐτόν. Die Möglichkeit eines solchen Wunders steht ihm nach seiner Naturanschauung wie nach seiner Vorstellung von der Besonderheit Jesu ausser Zweifel. Das Joh-Evangelium kennt sicher den Bericht des Lc (Joh 18 10 = Lc 22 50 τὸ δεξιόν). Aber es schliesst sich im weiteren an Mt 26 52 an und bringt hier auch eine Erinnerung an das Gethsemanegebet Mc 14 36: — alles das zeigt, dass unsere Evangelisten von der Pünktlichkeit weit entfernt sind, die man von einem Geschichtschreiber unserer Tage fordert. Sie erzählen, was sie für wahr halten; aber sie halten für wahr, was nach ihrer Meinung der Eigenart der handelnden Person oder der Besonderheit des geschilderten Augenblickes entspricht. Und das Anfügen eines abgeschlagenen Ohrs ist ihnen ebenso wahrscheinlich, wie die Heilung eines Gelähmten.

[2] Die beiden Gesichtspunkte schliessen sich freilich nicht aus: die fremde Mythologie könnte die Richtung der Vermehrung und Vergrösserung bestimmt

zur Linderung und Hebung auch der Not der Kranken getrieben, und sein ekstatischer Glaube gab ihm die Kraft, tatsächlich zu helfen. Durch solche Erfolge weckte er wieder in den Kranken das Vertrauen auf seine Hilfe und auch dieses Vertrauen trug dazu bei, dass viele geheilt wurden.

Speisungsgeschichten.

In das Kapitel der Liebestätigkeit fallen auch die beiden Speisungsgeschichten Mc 6 34—44 8 1—9 (6 34 ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτούς; 8 2 σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον). Ihre jetzige Form ist freilich ungeschichtlich; aber so lange man nicht nachweist, dass Jesus überhaupt niemals ferne von den Ortschaften auf freiem Feld zu der ihm zuströmenden Menge redete (Mc 1 45 5 31—33 53—56 8 1 10 1), so lange wird man auch keinen Anlass haben, daran zu zweifeln, dass der Unterhalt dieser Leute manchmal Schwierigkeiten bereiten konnte und dass Jesus in solchen Fällen auch das Vertrauen einer mutigen Hausfrau bewährt hat, die eine grosse Kinderschar mit geringen Mitteln klug zu versorgen versteht. Aus solchen Anlässen, die mit einer gewissen Notwendigkeit im Leben Jesu eintreten mussten, sind die beiden Erzählungen geworden; das ist meines Erachtens viel sicherer, als der verführerische Gedanke, dass auf ihre letzte Ausgestaltung die Anschauung von dem überreichen Mahl des Messias eingewirkt hat. Aus dieser Anschauung erklärt sich nicht, dass die Vielen mit ursprünglich Wenigem reichlich gesättigt werden[1]. Das Ekstatische an Jesus spielt bei diesen Geschichten keine Rolle; kein Wunderwirken, sondern treulich helfende Liebe, der keine Sorge zu klein ist, tritt in ihnen hervor.

Feigenbaum, Seesturm.

Aber wie steht es mit dem Erfolg bei der ekstatischen Verwünschung des Feigenbaumes und Beschwichtigung des Seesturmes? Selbst-

---

haben. Aber um dies zu zeigen, müssten ganz sichere Anhaltspunkte gefunden werden. Mit geistreichen Vermutungen hilft man der Wissenschaft, wenn man solide Arbeit daran knüpft.

[1] Ein Vergleich der Speisung durch Jesus mit dem Manna des Mose und dem Brot des Messias liegt zuerst Joh 6 31—33 vor. Da aber Jesus der Menge nicht als Messias bekannt war, so konnten vielleicht er selbst und später auch seine Jünger — diese aber erst in nachträglicher Betrachtung — in solcher Speisung eine Vorwegnahme des Messiasmahles sehen, den Bewirteten konnte ein solcher Gedanke nicht kommen. — Hier lässt sich aber noch tatsächlich in der Geschichte des Elisa, der nach II Kön 4 42—44 mit zwanzig Gerstenbroten hundert Männer speist, das Vorbild zeigen, dem die Sage gefolgt ist, als sie die ursprüngliche Ueberlieferung vergrösserte. Und gewiss ist es nicht undenkbar, dass diese Erzählung von Elisa die israelitische Form einer im semitischen Orient auch sonst nachweisbaren Sage ist. Darin mag JENSEN recht haben, so viel er auch übertreibt (Das Gilgamisch-Epos in der israelitischen Legende, Ztschr. f. Assyriologie XVI 1902 S. 411). Aber es heisst aus dem Leben Jesu einen fast notwendigen Zug gewaltsam austilgen, wenn man jeden geschichtlichen Anlass gerade dieser Sagenbildung leugnet.

verständlich kann man nicht einen unmittelbaren Einfluss des Wortes Jesu auf die Naturwelt annehmen, so dass Feigenbaum und Sturm als persönliche Wesen wirklich gehorcht hätten. Geschichte und Naturwissenschaft müssen an der Regelmässigkeit des Naturlaufs als an ihrem Grundgesetz, ohne das weder eine Kenntnis noch ein Vorherbestimmen des Geschehenden möglich wäre, festhalten. Aber das hindert die religiöse Betrachtung nicht, welche die Weisheit Gottes darin sieht, dass er auf dem einmal gewählten Weg alle seine Zwecke erreicht: Jesus durfte im damaligen Sturm nicht untergehen, und der dürre Feigenbaum musste den Anlass zu dem Wort von dem bergeversetzenden Glauben geben.

6. Leidens- und Todesweissagungen.

Leiden des Messias.

Dass auch die Leidens- und Todesweissagungen Jesu seine ekstatische Art nicht verleugnen, braucht darum nicht verneint zu werden, weil auch die ruhigste Ueberlegung der Folgen seines Auftretens nach diesem dunkeln Ziele hinweisen musste[1]. Sein Messiasglaube hätte ihn über jeden Gedanken an ein solches Schicksal hinausheben können; zu diesem schlimmsten wird es Gott ja nicht kommen lassen (Mc 8 32 33 = Mt 16 22 23). Aber Jesus wusste, dass das nicht Gottes Gedanken mit ihm waren. Fleisch und Blut zeigte bisher nichts von der ihm verheissenen Messiasherrlichkeit (Mt 16 17); er hatte die Versuchung von sich gewiesen, als der Sohn Gottes um seines Hungers willen Steine

[1] Wrede (Messiasgeheimnis S. 82—92) verwirft im Anschluss an Eichhorn (Das Abendmahl im N. T. 1898 S. 11. 14—16) jede Annahme der Geschichtlichkeit dieser Weissagungen. Sie seien Erzeugnisse des späteren Gemeindeglaubens, der von Tod und Auferstehung seines Messias wusste, also auch ein Wissen Jesu von diesen Ereignissen voraussetzte, weil es des Messias unwürdig erscheint, von einem Schicksal überrascht zu werden. Aber hier treffen zwei Notwendigkeiten zusammen. So gewiss die spätere Gemeinde ein Vorauswissen Jesu von seinem Tode ihm in den Mund gelegt hätte, wenn sie es nicht bei ihm fand, so gewiss hat Jesus bei dem Zug nach Jerusalem seinen Tod vorausgesehen: um einem vorzeitigen Tod zu entgehen, hat er vor diesem Zug auf heidnischem Gebiet gelebt (Mc 7 24—8 27). Wenn Wrede ausruft S. 84: „Ja, wenn diese Notwendigkeit eine Notwendigkeit des geschichtlichen Verlaufs wäre . . .! Aber wer darf das δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παθεῖν so erläutern!", so vergisst er, dass er zwei Seiten später (S. 86) sich mit der Meinung auseinandersetzen muss, Jesus habe seine Leidenserwartung mit seinem Messiasbewusstsein durch die Auferstehungshoffnung geeinigt. Ein solches Verständnis beurteilt Wrede als falsch, weil es in die Zeit Jesu nicht passe. Aber ist denn der Glaube an die Auferstehung nicht gerade ein Gewinn der eigentlich jüdischen Religionsentwicklung? Das Judentum hielt auch nach IV Esr 7 28 an der Sterblichkeit des Messias wenigstens in einer seiner Richtungen fest; ist es da ungeheuerlich, dass Jesus sich für den Messias hielt und doch erst durch den Tod zu seiner Messiasherrlichkeit zu kommen hoffte?

in Brot verwandeln zu wollen (Mt 4 3 Lc 4 3); er wusste jetzt, dass das Menschenkind nicht hat, wohin es sein Haupt lege, während die Füchse ihre Gruben und die Vögel unter dem Himmel ihre Nester haben (Mt 8 20 = Lc 9 58)[1]; er hatte es erlebt, dass ihn Gott, wie einst den Elias und den Elisa, trotz vieler Not in Israel zu den heidnischen Nachbarn sandte (Lc 4 25—27); über Chorazin, Bethsaida und Kapernaum hatte er sein Wehe rufen müssen (Lc 10 12—15 Mt 11 20—24). Nun ist schon S. 59 1 hervorgehoben worden, dass das damalige Judentum vom Leiden des Messias nicht zu sprechen pflegte, dass es aber am Leiden des von Menschen stammenden und unbekannt unter den Menschen lebenden Messias keinen Anstoss nehmen konnte. Es gab auch in dem Jesus selbst bekannten Begriff der „Wehen des Messias“ Mc 13 8 eine Anschauung, wonach gerade die der Verherrlichung des Messias vorausgehende Zeit — und das war die Zeit seines Erdenlebens, ehe er den Menschen bekannt wird — besonders schlimm sein sollte. Es ist also verständlich, dass er an diesen Leiden teil hat. Diese Auffassung seiner Leiden als des gottgewiesenen Weges zur Herrlichkeit liegt bei Jesus in sehr vielen Worten vor: Mc 8 31 wird erläutert durch 8 34—9 1; nach der Bitte der Zebedäussöhne um Bevorzugung in der Messiasherrlichkeit wird hingewiesen auf Leidenskelch und Leidenstaufe des Messias Mc 10 38 39; ehe er Frieden auf Erden bringt, bringt er Entzweiung; einen Feuerbrand schleudert er auf die Erde und muss selbst mit einer Taufe getauft werden (Lc 12 49—53 Mt 10 34—36). Ehe seine Herrlichkeit von einem Ende des Himmels zum andern blitzartig aufstrahlt, muss das Menschenkind viel leiden und von diesem Geschlechte verworfen werden (Lc 17 25). Wenn Jesus seine Jünger immer wieder über die Notwendigkeit dieser Leiden des Menschenkindes belehrt (Mc 8 31 9 31 10 33 34), so hat er das Verständnis dieser Notwendigkeit aus seiner persönlichen Erfahrung und seinem Urteil über die Dinge dieser Welt, auch aus der jüdischen Erwartung der Wehen des Messias gewonnen; dagegen ist in der ältesten Ueberlieferung, soweit ich sehe, nirgends von bestimmten Worten des A. T. über das Leiden des Messias im Munde Jesu die Rede; das Wort Mc 9 12 ist v i e l l e i c h t auf ψ 8 6 zu beziehen[2].

---

[1] Eine ähnliche Redewendung legt Plutarch dem Tiberius Gracchus in den Mund (vit. Tib. Gracchi cap. 9 τὰ μὲν θηρία τὰ τὴν Ἰταλίαν νεμόμενα καὶ φωλεὸν ἔχει καὶ κοιταῖόν ἐστιν ἑκάστῳ αὐτῶν καὶ καταδύσεις, τοῖς δὲ ὑπὲρ τῆς Ἰταλίας μαχομένοις ἀέρος καὶ φωτός, ἄλλου δὲ οὐδενὸς μέτεστιν).

[2] Der Satz Mc 8 31 δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν ist im Munde des von seinem Volke schon verworfenen (καὶ ἀποδοκιμασθῆναι) Mannes, der flüchtig umherirrend soeben das Messiasbekenntnis des Petrus gehört hat, nicht bloss Weis-

Mc 2 20. Aus den Leidensweissagungen Jesu ist Mc 2 20 wohl auszuschalten, wie S. 29. 30 gezeigt wurde. Jesus verteidigt es, dass seine Jünger nicht fasten; das Fasten passt nach Mc 2 21 22 durchaus nicht zu seiner neuen Predigt. Diese Predigt soll aber doch auch über Jesu etwaigen Tod hinaus ihre Geltung behalten; also kann Jesus nicht für diese Zeit nach seinem Tod das Fasten gebilligt haben, wie er das Mc 2 20 tut. Es ist nicht dasselbe, wenn Jesus bei anderer Gelegenheit Mt 6 16—18 in einer Rede an das Volk die Heuchelei beim Fasten bekämpft (ὅταν — νηστεύητε. — σὺ δὲ νηστεύων ἄλειψαι κτλ.); da geht er auf den Wert der Sitte selbst nicht ein und kann sie als bestehend voraussetzen. Hier aber kann er sie nicht in einem Atem für die Folgezeit gutheissen und doch als mit seiner Predigt unvereinbar hinstellen. Es ist sehr begreiflich, dass die spätere Gemeinde für ihre Fastensitte in dem Tode Jesu eine Rechtfertigung suchte und diese Rechtfertigung gerne an Jesu eigene Worte anknüpfte [1]. Nun hatte Jesus zu Anfang dieser Rede den Messias als den Bräutigam und seine Jünger als die Hochzeitsgäste nach dem auch Mt 25 1—13 vgl. Lc 12 35—38 vorliegenden Bilde bezeichnet. Sie leben ja in der freudigen Erwartung der seligen Zeit, da der Messias bei ihnen sein wird. Hochzeitsgäste aber pflegen nicht zu fasten. Dabei bezeichnete sich Jesus ebensowenig wie in der grossen Gerichtsrede als den kommenden Messias [2]. Aber die

---

sagung, sondern längst erprobte Erfahrung, deren Geltung nur für die Zukunft ebenso sicher behauptet wird, wie sie für die Gegenwart und Vergangenheit vor Augen liegt. Petrus wird auf eine Folgerung aus seinem Bekenntnis hingewiesen, die er selbst ziehen musste: ist dieser Mann der Messias, so muss der Messias viel leiden. Darüber, dass der Messias leiden muss, ist sich Jesus schon im Lauf seiner Versuchung klar geworden. Aber erst als ihm in der Verbannung das Messiasbekenntnis entgegengebracht wurde, kam er zu der frohen Zuversicht, auch durch den furchtbarsten Tod nur zur Messiasherrlichkeit einzugehen. Diese Einsicht lag in der Richtung einer längst gewonnenen Kenntnis, scheint aber doch erst auf einen bestimmten Anstoss hin hervorgetreten zu sein.

[1] Die Herleitung des Wortes Mc 2 20 von Jesus unterliegt auch deshalb wohlgegründeten Bedenken, weil dies die einzige Stelle ist, wo Jesus von seinem Tode redet, ohne seiner Verherrlichung zu gedenken. Sonst ist immer beides miteinander verbunden. Hier aber scheint überhaupt eine längere Trauerzeit für die Jünger in Aussicht genommen (ἐλεύσονται — ἡμέραι); das ist gegen Jesu sonstige Erwartung (Mc 8 31 9 31 10 34 μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται). Gekünstelt scheint mir der Versuch, das hier in Aussicht gestellte Fasten als ein ungezwungenes, nur durch den Augenblick nahegelegtes Tun von gesetzlich vorgeschriebenem Fasten zu unterscheiden. Auf eine gesetzliche Vorschrift wird nirgends hingewiesen, und das einfache Futurum τότε νηστεύσουσιν erhielt doch als λόγιον κυριακόν frühe gesetzliche Geltung.

[2] Für die ersten Hörer kam in dieser Rede in keiner Weise die Beziehung Jesu zu seinen Jüngern zur Sprache, sondern nur die Beziehung seiner Jünger zum

spätere Gemeinde, die auf das Leben Jesu mit seinen Jüngern als auf eine selige Vergangenheit zurückschaute, entnahm aus diesem Worte Jesu die Weisung: solang der Bräutigam bei ihnen war, durften Jesu Jünger nicht fasten; nun ist der Bräutigam von ihnen genommen, da fasten sie mit Recht. Und nun wurde der aus dem ursprünglichen Worte Jesu gezogene Schluss in das Wort Jesu selbst zurückgetragen; damit ist aber nicht bloss ein Widerspruch zwischen Mc 2 20 und 21 22 geschaffen, sondern Jesus bezeichnet sich so schon vor dem Petrusbekenntnis Mc 8 29 als den, um den sich alle Freude der Jünger dreht, als den Bräutigam beim Hochzeitsfest, als den Messias. Anders kann dieses Wort kaum verstanden werden. Das ist aber geschichtlich höchst unwahrscheinlich. Dass Jesus schon damals mit der Möglichkeit seines Todes rechnen konnte, ist angesichts von Mc 2 7 3 6 zuzugeben. Immerhin will doch auch Mc 8 31 (καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτούς) und noch stärker Mt 16 21 (ἀπὸ τότε ἤρξατο κτλ.) die Leidensweissagung erst nach dem Petrusbekenntnis beginnen lassen.

Der Leidensentschluss.

Es ist keine aus Vernunftgründen gewonnene Meinung, wenn Jesus nach dem Messiasbekenntnis seinem Simon zuruft: „auf diesen Felsen werde ich meine Gemeinde bauen, und die Pforten der Totenwelt werden sie nicht überwältigen“. Das ist eine auf innerer Anschauung ruhende, also ekstatische Erkenntnis der Zukunft. Denn das Wort πύλαι ᾅδου Mt 16 18 findet seine Erklärung in Mt 16 21 = Mc 8 31 Lc 9 22 (δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου — ἀποκτανθῆναι). In seiner Begeisterung, die an der Ekstase des Jüngers diesmal erwacht ist, sieht Jesus den Sieg seiner Gemeinde voraus, auch wenn er selbst untergeht: da entschliesst er sich zu dem Todeszug nach Jerusalem. Deutlich wird hier Jesu Messiasglaube nach einer Seite hin genauer ausgestaltet und zur Klarheit gebracht. Jesus erfährt, dass ein Mann seiner Umgebung in dem Heimatlosen doch den Messias erkennt; da zweifelt er nicht, dass selbst der Tod seine göttliche Berufung zum Messias nicht zurückwenden kann: so ist er entschlossen, der Gefahr nicht mehr auszuweichen, sondern entgegenzugehen[1]. Das Gesetz, dass nur der sein

---

Gottesreich und zu der Hoffnungsgestalt des Messias. Dem Messias der Zukunft haben sie sich in besonderer Weise geweiht; zum Eintritt in sein Reich bereiten sie sich vor: da scheint Trauern und Fasten nicht am Platze zu sein. Die Täufergemeinde hat freilich aus derselben Voraussetzung das Gegenteil erschlossen. Sie betont den Gegensatz zwischen Gegenwart und Zukunft; aus der Sünde sehnt sie sich nach der Welt der Vollkommenheit. Jesus sieht die Welt der Vollkommenheit in die sündige Welt hereinragen; die Jünger sollen sich schon jetzt fühlen als Gäste beim Hochzeitsmahl des Messias; dann wird die Freude am sündlos reinen Leben der Seligen über die Versuchungen der Sünde hinausheben.

[1] Es ist eine Tatsache, die ihre Erklärung fordert, dass Jesus längere Zeit

Leben gewinnt, der sein Leben hingibt, verkündet er seinen Jüngern Mc 8 35: er weiss, dass es auch für ihn selbst gilt. Dieses Gesetz ist eine Paradoxie: das Mittel, einen Zweck zu erreichen, ist hier der Verzicht auf den Zweck. Einer so aussergewöhnlichen Ordnung sich unterwerfen, heisst Ekstatiker sein. Nur in der Ekstase konnte der Wert der Selbstverleugnung (Mc 8 34 ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν) entdeckt werden. Der Leidensentschluss Jesu ist ein ekstatischer Entschluss.

Ausgestaltung des Leidensgedankens.

Den einmal in der Ekstase gewonnenen Gedanken, „der Messias muss sterben", hat Jesus nur langsam sich ganz zu eigen gemacht. Die Arbeit an seinen Jüngern, denen er beim Abstieg vom Berg der Verklärung Mc 9 12, beim heimlichen Zug durch Galiläa Mc 9 31 und wieder beim Zug nach Jerusalem Mc 10 34 sein künftiges Leiden vor Augen malt, ist ebenso Arbeit, die Jesus an sich selbst leistet. Das tritt namentlich Mc 10 32—34 scharf hervor. Danach eilt Jesus voraus, so dass die Begleiter erstaunen und von der Furcht befallen werden, welche mit der unklaren Ahnung einer nahen wichtigen Entscheidung so leicht verbunden ist (Mc 10 32). Dann zeigt Jesus den Zwölfen alle Einzelheiten des ihn erwartenden Schicksals, das also seine Gedanken erfüllt. Hier wird uns deutlichst die Ekstase gezeichnet, die Jesus nach Jerusalem trieb und ihn nicht mehr verlassen hat [1]. Diese mächtige Erre-

---

hindurch (Mc 7 24—8 33) dem Todesschicksal ausgewichen ist. Der Wechsel in seinem Verhalten der Todesgefahr gegenüber — anfangs eilige Flucht (Lc 9 57—62 = Mt 8 19—22), dann kühner Entschluss zum verhängnisvollen Zug nach Jerusalem (Mc 8 34—9 1) — spiegelt deutlichst eine innerliche Entwicklung des Glaubens Jesu wieder. Bei seiner Flucht beruft sich Jesus auf das Vorbild des Elia und Elisa, die auch zeitweise den Heiden ihre Hilfe zu teil werden liessen (Lc 4 25—27); beim Entschluss zu sterben steht klar das Bild Daniels von dem Menschensohn, der in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln kommt, vor Augen (Mc 8 38). Den schneidend scharfen Worten Mc 8 35—37 liegt deutlich der auch für Jesus selbst massgebende Gedanke zu Grunde: es ist unwürdig, irgend ein Opfer zu scheuen, wenn es gilt den höchsten Preis zu gewinnen. Aber diese Erkenntnis hat Jesus nicht von Anfang an geleitet. Noch auf der Flucht empfiehlt er seinen Jüngern das unbefangene Vertrauen auf die Aushilfe Gottes auch im Irdischen (Mc 8 17—21 Lc 12 22—32 = Mt 6 25—33). Aber die Erfahrungen der Flucht und des Petrusbekenntnisses während der Flucht zeigten ihm, dass der Messias nach Gottes Willen auch sterben kann, ohne darum seine Messiasherrlichkeit einzubüssen.

[1] Die Ausleger finden in Mc 10 32 ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς nur die Entschlossenheit und Unverzagtheit des Führers auf dem gefährlichen Wege veranschaulicht. Den Gegensatz bildet dann die Furcht der Nachfolgenden, die sich mit Staunen paart, weil Jesus so ganz anders geartet ist, als sie selbst. Aber diese Auslegung wird dem Augenblick nicht gerecht. So seltsam denkt Mc nicht, dass er Jesus wie einen Feldherrn vor seinem Heer, so vor seinen Jüngern vorausziehen liesse. Es handelt sich wie bei allen Abschnitten des Mc um ein einzelnes Vorkommnis. Da ging Jesus vor der Schar her, und gerade das wunderte sie; zum Zug

gung spiegelt namentlich sich in dem Wort Lc 12 49—51 (τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη; — πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ). Ein dunkler Schatten legt sich zwischen die Gegenwart und die lichte Zukunft, die freilich dadurch nichts von ihrer Gewissheit einbüsst. Im Gespräch mit den Zebedäussöhnen scheint der Leidensgedanke die Ekstase zu zügeln Mc 10 39 40; aber er selbst wird in ekstatischer Begeisterung festgehalten. Jesus weiss, dass er gekommen ist, um zu dienen und sein Leben hinzugeben als ein Lösegeld für viele. Wenn der Messias ausgelitten hat und seine Herrlichkeit anhebt, dann nehmen viele an dieser Herrlichkeit teil; der Messias gibt also sein Leben hin, um vielen Leiden und Tod zu ersparen. Das ist keine durch kluge Ueberlegung zu stande gekommene Beurteilung seines Todes; es ist der einfache Ausdruck dessen, was Jesus die ihm innerlich aufgeleuchtete Anschauung über den Wert seines Leidens sagte.

Leiden der Propheten.

Schon bei seiner Flucht aus Galiläa war es für Jesus ein Trostgrund, dass auch Elia und Elisa ähnliches erlebt hatten (Lc 4 25—27). Auch in seinen Tod ergibt er sich leichter bei dem Gedanken, dass den Propheten kein besseres Los beschieden war (Lc 13 31—35 Mt 23 37—39 Mc 12 1—12 Mt 21 33—46 Lc 20 9—19), wie er den Mord der Propheten und die Verfolgung seiner Gemeinde durch die pharisäischen Schriftgelehrten zusammenstellt (Mt 5 11 12 = Lc 6 22 23; Lc 11 47—51 = Mt 23 29—36). Bei solchen Betrachtungen leitet ihn im ganzen ruhige Ueberlegung, immerhin tritt in dem Gleichnis Mc 12 1—12 das Selbstgefühl des Messias, der mehr ist als einer der früheren Gottgesandten (vgl. auch Lc 11 29—32 = Mt 12 38—42 und Lc 7 26 28 = Mt 11 9 11), scharf hervor, und deshalb musste die Rede ekstatisch erscheinen[1].

nach Jerusalem waren sie mindestens seit 10 1 entschlossen. Gleichzeitig fürchteten sie sich aber auch: sie sahen an seiner Erregung, dass etwas Grosses, Gewaltiges sich vorbereite. Und was ihn so mächtig umtreibt, das sagt er ihnen dann, nachdem er sie wieder zu sich genommen hat (v. 32 παραλαβὼν πάλιν τοὺς δώδεκα). Dass bei den Einzelheiten v. 33 34 vielleicht manches nicht so von Jesus vorausgesagt wurde, ist ohne weiteres zuzugeben; der Evangelist betont nur, dass sich Jesus damals in alle Einzelheiten seines künftigen Schicksals hineingedacht hat. Die Gehorsamstat wird ihm nicht leicht: um so gründlicher und gewissenhafter bereitet er sich auf sie vor.

[1] Ueber der Betrachtung der andern sich unterordnenden dienenden Liebe Jesu (Mc 10 45) darf man, um seiner Eigenart gerecht zu werden, doch auch das stolze Selbstbewusstsein nicht übersehen, ohne das er kaum sich als Messias hätte wissen können. Er ist mehr als Jonas und Salomo, mehr als der Täufer, der doch alle vom Weibe Geborenen überragt; auch in seinen Leiden gleicht Jesus den Propheten, besonders dem Elias und Elisa. Vielleicht darf man das Wort Mt 8 20 Lc 9 58 geradezu dahin verstehen, dass Not und Entbehrung ein Adelsvorrecht des Menschen sei, der durch Leidensflucht auf die Stufe des Tiers hinabsinkt. Immer ist Jesus von dem Gedanken getragen, dass er die allgemeine Menschenweise hoch

Salbung in Bethanien.

Als eigentliche Vorahnung des nahenden Todes sind Jesu Worte bei der Salbung in Bethanien und bei der sogen. Abendmahlseinsetzung zu betrachten. Wie ihm das kostbare echte Nardenöl über das Haupt gegossen ist, erklärt Jesus, die Frau habe es vorweggenommen, seinen Leib für das Begräbnis zu salben. Preuschen hat in seiner Zeitschrift (N. T. Wissenschaft und Urchristentum) 1902 S. 252. 253 über dieses Wort sich verwundert, weil eine Salbung der Leiche in Israel nicht bekannt sei; nur in die Leichentücher habe man aromatische Essenzen gegossen, die Leiche aber bloss mit Wasser gereinigt. Das ist mir aber sehr fraglich, eben weil dieses Wort Jesu und später Mc 16 1 ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν es anders weiss. Wir wissen viel zu wenig über die Bestattungsweise des älteren Judentums, als dass wir zum Zweifel an dieser in sich klaren Anschauung des über jüdische Dinge wohlunterrichteten Mc berechtigt wären. Die Stellen Mc 14 8 16 1 wiegen doch mindestens ebenso schwer, als irgendwelche Stellen in früheren oder späteren jüdischen Schriften[1]. Aber das Wort Jesu bei der Salbung in Bethanien zeigt die besondere Art seiner Gedankenbildung. Während des fröhlichen Mahls, das durch das Ausgiessen der kostbaren Narde an die üppigen Mahle reicher Leute erinnert, hat Jesus plötzlich den Augenblick seiner Bestattung vor Augen; das ist nicht ekstatisch, wie etwa die Vision bei seiner Taufe, auch nicht Ekstase im Sinn grosser leidenschaftlicher Erregung; doch wird ein zu beidem neigender Mann auch leichter als ein anderer ein solches vorahnendes Bild zu schauen vermögen.

Abendmahl.

Diesem Wort bei der Salbung in Bethanien sind die Abendmahlsworte nahe verwandt. Ihre Ueberlieferung scheint bei Mc besser zu sein als bei Paulus, da Paulus mit dem doppelten Imperativ: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν I Kor 11 24 25 die Worte eben als Einsetzungsworte einer von da ab nach Jesu Willen bestehenden heiligen Sitte auffasst, während sie bei Mc ihre Eigenart als Gelegenheitsworte

---

überragt. Insofern mag man von einem aristokratischen Zug in ihm reden (Jülicher, Hist. Ztschr. LII 280); für einen sehr missverständlichen Ausdruck halte ich das doch.

[1] Ich sehe in dieser Bedenklichkeit Preuschens das Symptom eines unserer Arbeit oft anhaftenden Fehlers: man will sich erst beruhigen, wenn man aus dem Fernerliegenden einen Beweis für das Nächstliegende gefunden hat. Für das Judentum zur Zeit Jesu haben wir, was volkstümliche Sitte anlangt, gar keine bessere Quelle, als unsere Synoptiker. So schön es ist, wenn man für das in ihnen Bezeugte anderswo Analogien findet, so wenig ist ein Zweifel an ihrer Aussage deswegen berechtigt, weil diese Aussage in der sonst in Betracht kommenden Literatur keine Stütze findet. Denn keine Stelle dieser Literatur beschäftigt sich anders als gelegentlich mit dem jüdischen Bestattungswesen.

viel mehr behalten haben. Nun ist das Brot nie geschnitten, sondern immer gebrochen worden (Jer 7 16 Thren 4 4 Jes 58 7 vgl. Xenoph. Anab. VII 3 22 Plautus Poen. III 5 19 Curt. IV 2 14). Aber Jesu Brotbrechen muss besonderer Art gewesen sein; die Emmausjünger erkennen ihn daran (Lc 24 30—35; 35: ἐγνώσθη αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου). Allerdings erwähnt schon die Speisungsgeschichte Mc 6 41 und wieder die andere Mc 8 6, sowie der Hinweis auf beide Mc 8 19 20 dieses Brechen des Brotes, und die altchristlichen Darstellungen des Gemeindemahls zeigen in der Regel Brot und Fisch mit Rückbeziehung auf diese Speisungen Jesu (s. KRAUS, Roma Sotteranea 1873 S. 210 bis 218 [1]). Also könnte die christliche Sitte des Brotbrechens I Kor 10 16 Act 2 42 46 20 7 11 27 35 ebenso eine Wiederholung des schon früher von Jesus veranstalteten Jüngermahls, wie der besonderen Feier beim letzten Mahle Jesu sein. Aber die fraglos älteste Stelle über das christliche Brotbrechen I Kor 10 16 weist unzweideutig auf die Gleichung ποτήριον — αἷμα τοῦ Χριστοῦ und ἄρτος-σῶμα τοῦ Χριστοῦ hin, also auf die Worte beim letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern. Ferner liegt Joh 6 22—63 eine Deutung der Speisungsgeschichte nach den Abendmahlsworten vor. Somit dürfte das Wort vom Brotbrechen schon bei Mc aus den Abendmahlsworten in die Speisungsgeschichte zurückgetragen sein, wobei die spätere christliche Sitte unwillkürlich die Erzählung gestaltet hat. Wenn nämlich Mc 14 22 mit ἄρτον-ἔκλασεν die ganz alltägliche Uebung gemeint wäre, dann hätte nicht bloss der Lc-Evangelist nicht erzählen können, dass Jesus am Brotbrechen erkannt wurde; der Name des Gemeindemahls κλάσις ἄρτου wäre dann auch unverständlich, und vor allem hätte Jesus hier keinen Anlass zu seiner Bildrede gehabt [2]. Wenn aber das Brot ohne vorausgehende Absicht

---

[1] Erst 1894 wurde ein solches Bild aufgefunden, bei dem auch der Becher nicht fehlt (Coemeterium der Priscilla, capella Greca). Aber auch hier sind die zwei Fische hinzugefügt. Darin kommt zum Ausdruck, dass die besondere Abendmahlshandlung in der urchristlichen Zeit als begleitende Weihe beim regelmässigen Mahl gedacht ist (I Kor 11 25 μετὰ τὸ δειπνῆσαι — ὁσάκις ἐὰν πίνητε). Das Fehlen des Bechers auf den meisten Katakombenbildern dürfte in der frühen Aenderung des heiligen Gebrauchs seinen Grund haben. Die Sorge, Christi Blut auszuschütten, ist noch heute der Rechtsgrund, um deswillen die katholische Kirche den Laien den Kelch verweigert. Vgl. S. 112 f.

[2] Die letzten Verhandlungen über das Abendmahl — ich nenne nur SPITTA (Zur Gesch. und Litt. des Urchristentums I 1893 S. 205—337), EICHHORN (Das Abendmahl im N. T. 1898), ALB. SCHWEITZER (Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums, 2 Hefte, 1901) — haben den Gewinn gebracht, dass sich zwei Auffassungen über die Entstehung des christlichen Abendmahls scharf voneinander scheiden: nach der einen hatte Jesus von vornherein die Absicht, eine regelmässig zu wiederholende Gemeindefeier zu stif-

Jesu unter seinen Händen zerbrach, so verstehen wir die Rede: „das ist mein Leib" ohne viele Erklärung. Jesus weist die Jünger auf ein Vorzeichen seines nahen Todes hin. Das ist genau in demselben Mass ekstatische Rede, wie wenn er bei der Salbung in Bethanien eine Vorwegnahme der Salbung seines Leichnams sich vollziehen sieht[1]. Aber eben dann ist klar, dass Jesus eine Wiederholung dieser Handlung durch die Jünger kaum in Aussicht genommen hat. Dagegen wird man vorsichtigerweise unentschieden lassen, ob zu dem einfachen τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου ursprünglich der bei Paulus und Lc stehende Zusatz gehörte τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (διδόμενον) I Kor 11 24 Lc 22 19. Dieser Zusatz passt zweifellos zu einem Gedanken Jesu (vgl. Mc 10 45). Aber weit grössere Schwierigkeit bereitet das Wort über den Kelch und die Handlung dabei. Klar ist nur, dass auch bei Paulus der Abendmahlskelch und das Blut Christi einander entsprechen I Kor 10 16 11 27, so dass man ähnlich dem Wort bei dem Brot hier erwartete: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου. Diese Worte liest man — freilich mit wichtigen Zusätzen — Mc 14 24 (= Mt 26 28). Nun fragt man aber mit Recht nach dem Anlass dieses Vergleichs; denn dass der im Becher dargereichte Wein unmittelbar an das Blut Jesu erinnern könnte, ist wenig glaublich. Mc setzt ja zu τὸ αἷμά μου das Attribut τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. Aber nach seiner Erzählung wird nichts von dem Weine vergossen, so dass hier eine Auslegung vorhanden ist, der keine Anschauung entspricht[2]. Die Erzählung des Mc 14 23 lautet nämlich: καὶ λαβὼν ποτήριον

ten; nach der andern hat er, durch den Augenblick veranlasst, die Handlungen vollzogen, welche die spätere Gemeindefeier pietätvoll festhielt. Nun hat Jesus im Augenblick der Abendmahlshandlung sicher seine Messiasherrlichkeit vor Augen gehabt: das beweist das Wort von dem Bunde und das anschliessende von dem neuen Wein im Reiche Gottes (Mc 14 24 25). Ausserdem steht seine Erwartung der Nähe dieses Reiches genugsam fest. Es heisst einen der ganzen Wirksamkeit Jesu fremdartigen Gedanken in das Leben Jesu hineintragen, wenn man annimmt, Jesus habe die Gelegenheit des letzten Mahles eigens dazu benützen wollen, einen heiligen Gebrauch zu stiften, der fernerhin bei seinen Jüngern gelten sollte. Etwas ganz anderes ist es, wenn ein gewissermassen zufälliger Anlass ihm die entscheidenden Worte in den Mund legte, vielleicht mit der Mahnung: das mögt ihr jedesmal wieder so machen, bis ich komme. Einen solchen Ursprung muss die urchristliche Abendmahlsfeier gehabt haben.

[1] Dabei bedurfte es keiner besonderen Aehnlichkeit zwischen dem Zerbrechen des Brotes und der Art der erwarteten Hinrichtung. Das Zerbrechen des Brotes ist ein Vorzeichen, wie etwa das Zerspringen eines Glases oder ähnliches. Man weiss, wie die alte Welt auf solche Vorzeichen achtete; und dass Jesus auch dazu gestimmt war, darauf zu achten, beweist der vorausgehende Vorgang in Bethanien.

[2] Spitta (Urchristentum I 268 3) bezieht das ἐκχυννόμενον auf das Ausgiessen in die Becher und will es deshalb mit „ausgeschenkt" übersetzen. Aber dieses Attribut steht Mc 14 24 vom Blut und nicht vom Wein. αἷμα ἐκχύννειν kann aber

εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. Vollends bei Paulus I Kor 11 25 und Lc 22 20 wird das Wort über den Kelch sehr ungenau mit einem ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων angeschlossen, das um so mehr auffällt, als bei Paulus das nächstvorangehende Zeitwort ausser dem die Rede einleitenden καὶ εἶπεν das für den Becher nicht passende ἔκλασεν ist. Paulus (und Lc) geben ja freilich das Wort beim Kelch wesentlich anders als Mc-Mt, was teilweise sich auch daraus erklären mag, dass Paulus die Worte für sich in das Griechische übersetzt hat. Vom Vergiessen des Blutes Christi ist I Kor 11 25 nicht die Rede; dagegen ist Lc 22 20 von dem Kelche ausgesagt, dass er für die Jünger ausgegossen wird (τὸ ποτήριον — τό ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον). Paulus erklärt aber, dass das Essen dieses Brotes und Trinken dieses Kelches ein Verkündigen des Todes des Herrn sei, wie nach seiner Darstellung Jesus die Wiederholung der ganzen Handlung zu seinem Gedächtnis geboten hat I Kor 11 25 26.

Nach Paulus Totenmahl.

Nun kannte das Judentum ein Gedächtnismahl für die Toten; dabei spielt Brot und Becher eine Rolle. Das zeigt Jer 16 7 Dt 26 14 Sir 7 33 30 18ff. Tob 4 17. Dabei ist merkwürdig, dass auch im Text des Jeremia neben dem Brot nicht das Getränke selbst, sondern eben der Kelch, der Becher, genannt ist und dass bei Sir 30 18 und Tob 4 17 gerade in diesem Zusammenhang das Zeitwort ἐκχέω gebraucht ist. Eine Gedächtnisfeier des Todes Jesu dachte sich Paulus notwendig, wenn Brot und Kelch überhaupt zur Verwendung kamen, in der Form eines jüdischen Totenmahls[1].

„Leben Jesu" S. 363 habe ich vorsichtig gesagt, der bei Lc 22 20 stehende Ausdruck τὸ ποτήριον — τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον beweise „jedenfalls etwas für die dem Evangelisten bekannte Sitte".

---

doch nur heissen „Blut vergiessen". Und dazu ist das Ausschenken des Weines in den Becher doch ein sehr wenig passendes Bild. Lc 22 20 ist aber gar τὸ ποτήριον das Objekt von ἐκχύννειν.

[1] Wo solche Totenmahle stattfinden (sie sind noch heute in Russland an den Tagen der Friedhofsheiligen allgemein gebräuchlich), da gilt der Tote als Gast der Lebenden, man isst an seinem Tische und tritt mit ihm in engere Gemeinschaft. So weiss Paulus, dass man bei der Feier des Herrnmahls mit dem Herrn in Gemeinschaft tritt (I Kor 10 16) und an seinem Tische isst (I Kor 10 21). Dass das Herrnmahl zum Gedächtnis Jesu gefeiert wird, sagen nicht bloss die Einsetzungsworte I Kor 11 24 25, sondern noch mehr der Zusatz des Apostels, dass man bei solchem Essen und Trinken den Tod des Herrn verkündige I Kor 11 26. Es entspricht aber wieder der allgemein volkstümlichen Vorstellung, dass ein unwürdiges Verhalten beim Totenmahl den mitfeiernden und durch die Handlung gefeierten Geist des Toten erzürne, so dass er allerlei Schaden bringt. Darum warnt Paulus vor solchem unwürdigen Essen und leitet daher Krankheiten und Todesfälle in der Korinthergemeinde ab (I Kor 11 27—34).

Damit wollte ich es fürs erste dahingestellt sein lassen, ob diese Sitte — wie ich glaube — auf Jesus zurückgeht. Nestle (Zeitschr. f. neutestamentl. Wissenschaft 1902 S. 252) hat mir aber dieses „jedenfalls“, das doch gerade ein Zeichen möglichst grosser Vorsicht hätte sein können, als ein Zeichen allzugrosser Keckheit unterstrichen; er hat aber nicht verraten, wie Lc den auch in Nestles Text stehenden Ausdruck τὸ ποτήριον τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον anders verstehen konnte[1].

Auffassung Jesu.

Nun ist es freilich Speise und Trank, was dem Toten gegeben wird; die Bezeichnung des ausgeschütteten Weines als Blut erklärt sich nicht aus der Sitte des Totenmahls. Es wäre also ein beim Ausschütten des Weines von Jesus besonders gewonnenes Bild: Das ist mein Blut. Schon nach dem regelmässigen Sprachgebrauch ist aber zu erwarten, dass Jesus das Vergiessen ursprünglich nicht wie Lc auf den Becher, sondern auf die ihm entströmende Flüssigkeit (also τὸ αἷμά μου) bezog. Ueberall hat nun τὸ ἐκχυννόμενον einen Zusatz, bei Lc ὑπὲρ ὑμῶν, bei Mc — Mt ὑπὲρ πολλῶν. Jesu Blut ist zu gunsten vieler vergossen. Wie das gemeint ist, wird klarer, wenn das nirgends fehlende Wort διαθήκη wirklich auch in diesem Zusammenhang von Jesus gebraucht wurde.

Wrede (Zeitschr. f. neutestamentl. Wissenschaft 1900, S. 69—74) bestreitet dies. Er sagt, nachdem er den Wortlaut Justins Apol. I, 66 τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου mit Recht für eine Kürzung erklärt hat: „Der doppelte Genetiv μου und τῆς διαθήκης, der von αἷμα abhängt — denn zu τῆς διαθήκης kann μου nicht gehören — ist von auffallender Härte.“ Hier ermangelt gerade der leicht eingeschobene Zwischensatz jeder Begründung. Ein Blick in die Brudersche Konkordanz hätte genügt, um zu zeigen, dass der Genetiv μου verhältnismässig häufig dem Substantiv vorausgeht, zu dem er gehört. Bei Mc selbst kommt die auch sonst analoge Stelle von der Salbung in Bethanien in Betracht Mc

---

[1] Es soll nicht geleugnet werden, dass ἐκχύννειν ποτήριον für ἐκχύννειν οἶνον ἐκ τοῦ ποτηρίου ein ungewöhnlicher Ausdruck bleibt. Aber das neuerdings beliebte Radikalmittel, nach der abendländischen Textüberlieferung Lc 22 19 b 20 als späteren Einschub zu streichen, scheint mir verfehlt zu sein. Die Auslassung des zweiten Bechers Lc 22 20 erklärt sich viel eher als seine Hinzufügung. Denn Mc, Mt und Paulus erzählen doch nur von einem Becher. Vermisste man bei diesem die sonst überlieferten entscheidenden Worte Jesu, so hätte der Schreiber sie eben bei der Darreichung des einzigen Bechers eingeschoben, nicht einen zweiten Becher hinzugefügt. Aber die Streichung von Lc 22 19 b 20 vernichtet auch eine offenbar beabsichtigte Symmetrie. Es entsprechen sich v. 16 18 οὐ μὴ φάγω — οὐ μὴ πίω, beidemal gefolgt von ἕως; diese beiden Worte gehören ebenso zusammen, wie nachher die beiden Abendmahlsworte. Ihre Einleitung durch die beiden vorangehenden symmetrischen Worte soll der ganzen Handlung mehr Körper geben.

14 8 μυρίσαι μου τὸ σῶμα, bei Mt sind es drei Stellen Mt 8 8 12 59 17 15, bei Lc sechs: Lc 6 47 (hier zwei Genetive: μου τῶν λόγων) 7 44 45 12 18 14 24 (μου τοῦ δείπνου) 14 27 33; dazu kommen noch zwei Stellen der Apostelgeschichte Act 21 13 22 1 (μου τῆς ἀπολογίας). Auch dem Joh-Evangelium ist die Vorausstellung des μου sehr geläufig: Joh 6 54 9 11 15 30 11 32 12 47 13 6 18 37. Seltener ist sie bei Paulus. Abgesehen von der unsicheren Anführung der LXX II Kor 6 19 finde ich μου nur sechsmal vorausgestellt Rom 11 14 I Kor 9 2 27 11 24 Phil 2 2 Philm 20. Von diesen paulinischen Stellen hat ein gewisses Interesse die Anführung des Abendmahlswortes I Kor 11 24 τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα, ganz besonders aber die Aussage des Apostels I Kor 9 2, die eine genaue Parallele zu unserer Konstruktion bildet: ἡ γὰρ σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ [1]. Demgemäss ist τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης zu übersetzen: Das Blut meines Bundes; eine sprachliche Schwierigkeit liegt hier nicht vor [2].

Wrede findet nun aber auch eine sachliche Schwierigkeit in der Verbindung zweier Gedanken, die beide neu und überraschend sich gegenseitig nicht zur Wirkung kommen liessen. Der eine sei: dies ist mein Blut, der andere: mein Blut ist ein Blut des Bundes. Den ersteren fordere namentlich die Parallele bei dem Brechen des Brotes. Aber zwischen beiden Handlungen liegt nach Paulus das Abendessen (μετὰ τὸ δειπνῆσαι I Kor 11 25 Lc 22 20); es ist fraglich, ob Jesus eine Parallele zwischen beiden Handlungen überhaupt gewollt hat. Es ist

[1] Ausser den genannten Stellen ist μου nur noch Apc 3 8 im Neuen Testament vorausgestellt. Eine genaue Parallele zu τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης findet sich ausser I Kor 9 2 auch in dem Jac 1 3 I Petr 1 7 gleichmässig gebrauchten Ausdruck τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως; Weizsäcker übersetzt im Petrusbriefe: die Probe eures Glaubens, im Jacobusbrief: eure Glaubensprobe. Etwas anders liegt die Sache bei der formell gleichen Konstruktion II Kor 8 24 Phil 1 28 (ἔνδειξις — ἡμῶν καυχήσεως, ἔνδειξις — ὑμῶν σωτηρίας), weil noch andere Glieder dazwischentreten. Verwandt ist auch der Ausdruck II Kor 5 1 ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους.

[2] Gehört der Genetiv μου zu τῆς διαθήκης, so redet Jesus von seinem im Gegensatz zu dem Alten Bunde; es ist also sachlich vollkommen gerechtfertigt, wenn bei Paulus und Lc die καινὴ διαθήκη ausdrücklich genannt ist, auch wenn Jesus das Wort „neu“ nicht hinzufügte. An sich kann es nun fraglich sein, ob Jesus hier überhaupt von seinem Blute redet, ausser in dem Sinn, dass dieser Wein sein Bundesblut ist, wie Mose Ochsenblut als das Blut seines Bundes oder als sein Bundesblut vergossen hat. Paulus hat schon sicher das Wort von dem bei Jesu Tod aus seinem Körper strömenden Blut verstanden (ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι I Kor 11 25), und es ist unwahrscheinlich, dass er hierin sich von dem Verständnis der Urgemeinde unterschieden hat. Nur liegt sowohl bei Mc als bei Paulus der Ton nicht darauf, dass die Jünger Jesu Blut geniessen, sondern darauf, dass sie in den Bund Jesu eintreten, der durch das Vergiessen seines Blutes feierlich geschlossen wird.

viel wahrscheinlicher, dass er seinen Jüngern nicht unmittelbar zugemutet hat, sein Blut zu trinken, sondern dass er den in dem Becher befindlichen Wein als Ersatz des auch bei der jetzigen Bundesschliessung nötig erscheinenden Blutes ohne scharfe Bezugnahme auf seine eigene Person bezeichnet hat. Jesus giesst also nach Lc 22 20 nach Tisch einen Becher aus und erklärt: das ist das Blut meines Bundes, das für viele vergossen wird. Damit weiht er allerdings den Jer 31 31 ff. verheissenen neuen Bund ein und kann eine Wiederholung dieser Handlung recht wohl in Aussicht genommen haben[1]. Dass ihm der ausgegossene Becher, das Wort von dem für viele vergossenen Blut ein Bild seines Todes war, ist höchst wahrscheinlich, nachdem ihn vorher das Zerbrechen des Brotes an sein Sterben gemahnt hatte. Aber der jetzt ausgesprochene Gedanke haftet nicht an der Gleichsetzung von Wein und Blut, sondern an der Aussicht auf den neuen Bund im Messiasreich. Die Handlung hat Jesus bewusst an Ex 24 8 angelehnt. Die Abendmahlshandlung beruht also auf einer doppelten inneren Anschauung Jesu. Zuerst wird ihm das zerbrechende Brot ein Bild seines Dahinsterbens; dann giesst er einen Becher aus: das ist das für viele vergossene Blut s e i n e s Bundes: sein Tod bringt die Segnungen des für die Zeit des Messias verheissenen neuen Bundes.

Vereinigung mit dem Messias.

Die Wiederholung dieser Handlung nach Jesu Tod sollte die Gemeinde des Segens seines Todes gewiss machen, wurde aber sofort als Totenfeier im Sinne der jüdischen Sitte aufgefasst. So versteht sie Paulus I Kor 11 26. Aber durch die Gleichsetzung des gebrochenen Brotes mit dem Leibe Christi und mit der Andeutung einer Gleichheit zwischen dem ausgegossenen Trank und dem Blute Christi wurde die Vorstellung einer durch den Abendmahlsgenuss zu erreichenden geheimnisvollen Gemeinschaft mit dem Messias für die spätere Gemeinde äusserst nahe gelegt, und schon Paulus gibt diesem Gedanken I Kor 10 16 beredten Ausdruck; Joh 6 48—63 wird er in aller Breite ausgeführt. Damit hing es dann wohl zusammen, dass man das Ausgiessen des Kelches bald ganz beseitigte: Christi Blut sollte nicht von seinen Jüngern vergossen werden[2]. Es ist möglich, dass I Kor 11 25

---

[1] Wenigstens ist der Befehl der Wiederholung hier viel wahrscheinlicher als bei dem Zerbrechen des Brotes. Ein gottgegebenes Vorzeichen nach dem Ereignis zu wiederholen hat nur dann Sinn, wenn man sich die näheren Umstände dieses Ereignisses recht einprägen will: so hat die erste Gemeinde nach Jesu Tod auch diese Handlung wiederholt. Dagegen das Ausgiessen des Bechers oder auch das Trinken aus dem Becher im Gedanken an das einmalige Ausgiessen Jesu hielt bei jedem gemeinsamen Mahl das Bewusstsein aufrecht, zum Bunde des Messias zu gehören.

[2] Schon die Auffassung des Abendmahls als Totenmahls brachte unmittelbar den Gedanken einer Gemeinschaft mit Jesus, die durch dieses Mahl bewirkt werde

hinter ὡσαύτως καί und Lc 22 20 hinter καί ein ἐξέχεεν in bewusster Aenderung gestrichen wurde, damit die Handlung Jesu der späteren Sitte entspreche. Aber im Lc-Text blieb die Aenderung eine Halbheit, da man das auf τοῦτο τὸ ποτήριον bezügliche τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον stehen liess.

Ekstatischer Charakter der Abendmahlsreden.

Wenn Jesus durch die Handlung und das begleitende Wort ausdrückte, dass sein Tod das Mittel sei, den Jer 31 31 ff. verheissenen Bund zwischen Gott und den Menschen heraufzuführen, so ist das wiederum eine höchst ekstatische Rede; es greift über alles Mass menschlichen Selbstbewusstseins hinaus, wenn ein Menschenkind erklärt, Gott werde um seines Todes willen vielen die Sünde vergeben und sie gegen künftige Sünde durch seine Gnade wappnen. Auch die sinnbildliche Handlung selbst, das Ausgiessen des Weines, würde als das Werk einer kühlen Ueberlegung geradezu gekünstelt und unwahr erscheinen; in der ekstatischen Erhebung des Augenblicks, unmittelbar vor dem Beginn der Leidenszeit, zeigt es Jesu ganze geistige Grösse und Hoheit[1].

(S. 109 1). Durch die Bezeichnung von Brot und Wein als Leib und Blut Christi wurde die Handlung vollends zum Mysterium. Daher schon Tertullian, De corona mil. 3: calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur.

[1] Die Abendmahlsworte sind also Gelegenheitsworte, nicht Einsetzungsworte einer feierlichen Handlung, auch wenn Jesus hinzufügte, sein Tun mit dem Becher möchten die Seinigen wiederholen. Ein christliches Passah einzusetzen, lag Jesus durchaus ferne.

V. Die nicht-ekstatische Wirksamkeit Jesu.

Der Gewinn aus der Ekstase.

Die Ekstase gibt Jesus bestimmte dauernde Ueberzeugungen; er weiss immer, dass das Reich Gottes nahe ist; er weiss immer, dass er der Messias ist; er weiss auch, dass der Wille Gottes, den er verkündet, die Art und das Leben der vollendeten Seligen vor die Augen des sündigen Menschen malt, so dass man im Gehorsam gegen diesen Willen etwas von der Seligkeit des künftigen Gottesreiches vorwegnehmen kann; in ekstatischer Erhebung weiss er auch, wem er schon jetzt den Eintritt in Gottes Reich zusichern darf. Ferner zeigt sich das Ekstatische an Jesus in der Art und Weise, wie er seine einzelne Forderung trotz aller Anlehnung an die alttestamentliche Entwicklung doch aus dem eigenen Innern gewinnt und der herrschenden Frömmigkeit entgegensetzt. Aber so eigenartig auch die einzelnen Worte Jesu lauten mochten, so waren sie doch nicht ekstatisch in dem Sinn, dass ihre Befolgung unmöglich zur Aufgabe aller gemacht werden könnte. Auch der Verzicht auf das Recht, auch das Opfer vom eigenen Fleisch zur Vermeidung der Sünde, auch das Vermeiden jeglicher eidlichen Zusicherung sind recht wohl allgemein durchführbare Gedanken, wenn man nur keine Beziehungen in das Wort Jesu einträgt, die es geschichtlich nicht haben konnte. Die scheinbar widerspruchsvollen Aeusserungen über die Ehe wurden durch Beachtung der Tatsache verständlich, dass die Gemeinschaft der Ehegatten ihre sinnlich-vergängliche und ihre sittlich-ewige Bedeutung hat[1]. Nur die Forderung der Hin-

[1] Andere (vgl. H. Holtzmann, N. T. Theologie I 332—334) suchen die Erklärung des scheinbaren Widerspruchs in der zeitlichen Stellung der beiden Herrnworte Mc 10 6—9 und Mc 12 25. Jesus steht in Jerusalem unmittelbar vor der Entscheidung; da ist ihm Freien und Nichtfreien eine Frage, die ganz ausserhalb der ihn bewegenden Gedanken, also auch ausserhalb seines Gottesreiches liegt. Mc 10 6—9 hat die jetzige Wirklichkeit, Mc 12 25 die kommende Vollendung vor Augen. Aber zu Mc 10 1—12 gehört auch das Wort von den Eunuchen des Himmelreichs, das mit Mc 12 25 zusammenstimmt; und die ganze Perikope von der Un-

gabe alles Eigentums ist aus dem ekstatischen Glauben an die Nähe des Gottesreiches hervorgegangen und sollte nicht länger gelten als die kurze Spanne Zeit bis zum Kommen dieses Reiches.

Gegner ekstatischen Wesens.

Aber daneben erscheint Jesus geradezu als Gegner alles ekstatischen Wesens; er bekämpft die bösen unruhigen Geister, die sonst wohl den Menschen beherrschen. So lässt er sich lange nicht als Messias begrüssen [1] (Mc 1 25 34 3 12 8 30); er lässt seine Jünger nicht fasten, worin sich eine absonderliche Frömmigkeit damals gefiel (Mc 2 18 vgl. Mt 6 16—18); er lehrt Geduld, wenn er zeigt, dass scheinbarer Misserfolg einer Predigt doch oft noch überreichen Erfolg zu stande kommen lässt, oder dass der Erfolg einer Predigt sich oft erst nach längerer Zeit kundgibt (Gleichnisse vom Säemann und Samenkorn Mc 4 1—9 26—29). Die Ekstase verleitet ihn auch nicht, nach der damals herrschenden pharisäischen Auffassung den Kreis der Verlorenen nach eigenem Urteil zu bestimmen, sowenig er es im einzelnen Fall sich versagt, einem Menschen die Sündenvergebung und die Teilnahme an Gottes Reich zuzusprechen (Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen und vom Netz Mt 13 24—30 47—50 — Mc 2 5 Lc 7 48 12 32 22 28—30 Mt 19 28). Ebenso treten die Worte Jesu, welche die letzten Dinge beschreiben, ganz zurück hinter seine Mahnreden. Ja, zweimal scheint er die menschliche Unzulänglichkeit solchem Gegenstand gegenüber hervorzuheben: nämlich da, wo er die Bitte der Zebedäussöhne um die Ehrenplätze in Gottes Reich zurückweist [2] und da, wo er die Sadduzäer

---

löslichkeit der Ehe steht in der Erzählung vom Zug Jesu nach Jerusalem. Da haben die Jünger schon um des Himmelreichs willen alles verkauft und den Armen gegeben. Will man eine enthusiastische Zeit von einer nichtenthusiastischen sondern, so fällt Mc 10 1—12 in den enthusiastischen Abschnitt der Wirksamkeit Jesu.

[1] Das tut er nicht in pädagogischer Absicht, wie Wrede (Messiasgeheimnis S. 41—46) richtig betont. Das Messiasbekenntnis des Petrus ist nicht die reife Frucht eines auf dieses Ziel hinarbeitenden Wirkens Jesu, sondern eine Ueberraschung für Jesus, die ihn erschreckt (Mc 8 30) und doch auch höchlich erfreut hat (Mt 16 17—19). Jesus erwartete das Gottesreich und seine Messiasherrlichkeit als ein Geschenk Gottes (Mc 8 38 ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, Lc 11 2 ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου); die Busse um des Messias willen konnte Jesus fordern, ohne sich als Messias auszugeben. So hatte er keinen Anlass, die ihm gewordene Messiasoffenbarung der Welt zu verkündigen. In Jerusalem bricht er mit diesem Grundsatz wegen der prophetischen Weisung Jes 62 11 (Mt 21 5). Das war nach Mc 9 9 gegen die ursprüngliche Absicht; ursprünglich wollte Jesus erst als Messias kundwerden, wenn ihn Gott selbst in der Herrlichkeit des Messias der Welt zeigte. So aufgefasst scheint mir die Ueberlieferung von dem Messiasgeheimnis Jesu unantastbar.

[2] Ein merkwürdiger Gegensatz besteht zwischen dem Wort an die Zebedäiden Mc 10 40 und der Verheissung an die Zwölf Mt 19 28 Lc 22 30. Den Zwölf verheisst Jesus die Ehrenplätze in seinem Reich und an seinem Tisch, den Zebedäiden er-

mit ihrer Spottfrage wegen der Auferstehung der Toten auf die Allmacht Gottes aufmerksam macht (Mc 10 44 12 24). Auch das ist ein Zeichen nüchterner Besonnenheit, wenn Jesus es ablehnt, Tag und Stunde der Erscheinung des Messias zu bestimmen (Mc 13 32).

Aber das ekstatische Wesen Jesu soll doch auch in der Art der von ihm gepredigten Sittlichkeit insofern hervortreten, als man bei ihm den Sinn für das öffentliche, staatliche Leben eines Volkes und die Schätzung eines geordneten Berufes in bürgerlicher Arbeit vermisst. Solche Klagen zu erheben zeigt wenig geschichtlichen Sinn.

Der Staat.

Die Erfahrung, die Jesus und seine Jünger über die Grossen der Welt gemacht haben, ist Mc 10 42 sehr scharf ausgesprochen: οἴδατε, ὅτι οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι αὐτῶν κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν. Das ist der Eindruck, den die Herrschaft der kaiserlichen Prätoren und Prokuratoren und reges socii des römischen Reichs auf die Untertanen in der Provinz machte[1]. Von reger Beteiligung am öffentlichen staatlichen Leben konnte da keine Rede sein. Seinen Landesherrn Herodes Antipas nennt Jesus einen Fuchs, einen blutdürstigen Schakal (Lc 13 32); die Richter kennt er als bequeme Leute, die sich vor Gott nicht fürchten und um Menschen nicht kümmern, sondern höchstens aus Bequemlichkeit auch einmal das Recht walten lassen (Lc 18 2—5); er meint, es sei für die streitenden Parteien jedenfalls besser, sich zu versöhnen, ehe sie vor den Richter kommen, wo jeder auch den letzten Heller hergeben müsse (Mt 5 25 26 Lc 12 58 59). Wenn man sich solche Zustände vergegenwärtigt, versteht man, dass die Messiasoffenbarung Jesus vor die Versuchung stellte, die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit sich untertan zu machen; aber er hat diese aus der Ekstase stammende Versuchung bewusst zurückgewiesen (Mt 4 8—10 Lc 4 5—8). Im klaren Gegensatz zu der den Jüngern be-

---

klärt er, es stehe ihm nicht zu, die Plätze an seiner Seite zu vergeben. Aber so deutlich wie dieser Gegensatz ist auch die Verschiedenheit der Stimmung, aus der beide Worte gesprochen sind. Mt 19 28 Lc 22 30 ist zweifellos ein ekstatisches Wort; Mc 10 40 ist ein Wort, das die Hoffnung der Jünger beschwichtigt. Jede Verheissung setzt eine göttliche Offenbarung voraus, wie sie im Zustande der Ekstase erlebt wird. Wo keine Ekstase ist, kann also auch keine Verheissung gegeben werden. Darum kann Jesus Mc 10 40 den Wunsch der beiden Jünger nicht erfüllen.

[1] Dazu vgl. einmal Cicero, De imp. Cn. Pomp. 65: difficile est dictu, Quirites, quanto in odio simus apud exteras nationes propter eorum, quos ad eas per hos annos cum imperio misimus, libidines et iniurias. Quod enim fanum putatis in illis terris nostris magistratibus religiosum, quam civitatem sanctam, quam domum satis clausam ac munitam fuisse? — und dann die Grundsätze des Kaisers Tiberius über die Verwaltung der Provinzen Joseph antt. 18 170—178, die von der Voraussetzung ausgehen: φύσει — εἶναι πᾶσαν ἡγεμονίαν οἰκείαν τοῦ πλεονεκτεῖν (172).

kannten Gewohnheit der Fürsten spricht Jesus als seinen Grundsatz aus, dass der Grosse ein Diener seiner Untergebenen, der Fürst der Knecht aller sein muss (ὑμῶν διάκονος, πάντων δοῦλος Mc 10 44). Nach diesem Grundsatz handelt das Menschenkind, das dereinst der Herr der Welt sein soll (Mc 10 45). Wenn Friedrich d. Gr. also diesen Grundsatz vertreten hat, so hat ihn sein Vater nicht vergebens zu einem guten Christen erziehen wollen[1].

Die einzige politische Betätigung, die von einem Juden damals erwartet wurde, war die Entrichtung der Steuer. Jesus hat nicht gezögert, diese Pflicht auch dem heidnischen Kaiser gegenüber anzuerkennen, da man nach Gottes Ratschluss das von diesem Heiden geprägte Geld nicht entbehren könne (Mc 12 13—17). Ebenso entrichtet Jesus noch zuletzt die jüdische Tempelsteuer, obgleich er sich innerlich von dieser Pflicht frei weiss und obgleich man nur zaghaft an ihn mit dieser Forderung herankommt, weil er dem Hohenrat bereits als ein Verworfener gilt (Mt 17 24—27). Jesus hatte auch ein warmes Herz für sein Volk. Zu den verlorenen Schafen des Hauses Israels sollen seine Jünger gehen, nicht in eine Stadt der Samariter und nicht auf heidnische Strasse (Mt 10 5 6)[2]; er selbst hat schwer daran getragen,

[1] Man vergleiche mit Friedrichs II. Antimacchiavel cap. 13 etwa Luther Von weltlicher Obrigkeit wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, Teil III: „Fürs erste muss er (der Fürst) auf seine Untertanen sehen und darauf sein Herz recht richten. Das tut er aber dann, wenn er Sinn und Gedanken dahin richtet, denselben nützlich und dienstlich zu sein, und nicht also denke: Land und Leute gehören mir, ich will's machen wie mir's gefällt. Sondern so soll er denken: ich gehöre dem Land und den Leuten: ich muss tun, wie es ihnen nützlich und gut ist." Uebrigens hat der Gedanke Jesu, dass der Fürst der Diener seines Volkes sein müsse, schon auf katholischem Boden offizielle Geltung erlangt. Gregor I. legte sich im Rangstreit mit dem Patriarchen von Konstantinopel den Titel servus servorum Domini bei (Kattenbusch, Konfessionskunde I 116), zunächst im Sinn eines „Dieners aller Bischöfe" (Briefe V 20). So ist das Auftauchen dieses Gedankens im hohenzollernschen Fürstenhause durch die kirchliche Ueberlieferung wohl erklärlich.

[2] Ueber die Stellung Jesu zur Heidenmission vgl. Harnack, Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten 1902 S. 25 Anm. 3: „Ist das Wort (Mt 10 23) echt, wie ich nicht zweifle, so kann die Heidenmission nicht im Horizonte Jesu gelegen haben." Wendt (Lehre Jesu[2] S. 472—475, 582—586) sucht zu vermitteln. Auch er sagt S. 585: „Er (Jesus) hat, wie es scheint, überhaupt nicht eine eigentliche Heidenmission in Aussicht genommen." Aber Wendt meint, bei Lc 13 26—30 Mt 8 11 12 scheine Jesus „an eine Eingliederung einzelner, vielleicht verhältnismässig vieler heilsbedürftiger und vertrauensvoller Heiden an seine im grossen und ganzen aus geborenen Israeliten bestehende Jüngergemeinde gedacht zu haben". Aber von einer Eingliederung in die Jüngergemeinde redet das angeführte Herrnwort nicht, sondern von der Aufnahme am Tische der Patriarchen beim messianischen Mahl. Nach Mt 25 31—46 findet der Messias beim Gericht eine grosse Anzahl von Menschen aus allen Völkern, die ihn persönlich nicht kennen

wie er in das heidnische Land gehen musste und sich nur mühsam in Gottes dunkeln Willen gefunden, der freilich schon Elia und Elisa gegenüber derselbe war (Lc 4 25—27 Mc 7 27). Die Tochter, der Sohn Abrahams steht ihm doch als Volksgenosse näher denn irgend ein Fremder (Lc 13 6 19 9); im Messiasreich werden die Zwölf die zwölf Stämme Israels richten (Mt 19 28 Lc 22 28—30); die Seligkeit des Gottesreiches ist für Jesus ganz wesentlich ein Zusammensein mit den grossen Männern der israelitischen Vorzeit (Lc 13 28 16 32)[1]; er trauert, dass Jerusalem seinen Bussruf nicht hören will (Lc 13 6—9 34 35 19 41—44). Von schwärmerischer Verachtung des Volkstums und der staatlichen Ordnung findet sich nichts bei Jesus.

Die Arbeit.

Auch von der Arbeit hat Jesus nicht gering gedacht. Das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Lc 16 19—31) beweist, dass Jesus das Elend des arbeitslosen Lebens in seinen beiden Gestalten, dem Genussleben und dem entbehrungsreichen Leben des armen Kranken, wohl kennt[2]. Jesus entnimmt den unscheinbarsten Arbeiten im Hause, auf dem Felde, beim Fischfang, beim Bauen und Pflanzen nicht bloss den passenden Ausdruck für seine Gedanken, sondern die Regel selbst, die dann auch in anderer Beziehung gelten soll. Er hat

Die Arbeit lehrt.

(25 37—39 πότε σε εἴδομεν), aber wegen ihrer Barmherzigkeit des Gottesreiches würdig erfunden werden. Das Wort Mt 10 23 schliesst wegen der Zeitnähe des Gottesreiches eine Wirksamkeit der Jünger unter den Heiden aus; Gal 2 1—10 beweist, dass die Jünger mindestens 17 Jahre lang nach Jesu Tod kaum etwas für die Heidenmission getan haben. Der Zug der Heiden nach Jerusalem gehörte nach Jes 2 2—4 Mich 4 1—3 zu dem feststehenden Bild der messianischen Hoffnung: die Verwirklichung dieses Hoffnungsbildes erwartete die erste Gemeinde offenbar nicht durch Vermittlung menschlicher Arbeit, sondern durch ein Wunder der göttlichen Allmacht.

[1] Das sind ja freilich allgemein volkstümliche, nicht von Jesus erst geschaffene Vorstellungen. Aber trotzdem tritt deutlich die Wärme hervor, mit welcher sie Jesus festgehalten hat. Wie seinen Jüngern der zur Messiasherrlichkeit verklärte Meister zwischen Moses und Elias zu schweben scheint (Mc 9 4), so sieht Jesus selbst in der innigen Gemeinschaft mit den verehrten Stammvätern seines Volkes das höchste Glück. Das ist eine ganz andere Stimmung der israelitischen Vorzeit gegenüber, als sie etwa Joh 8 56 hervortritt.

[2] Die Schuld des Reichen besteht darin, dass er nichts geleistet hat; die Not des Armen darin, dass er nichts leisten kann. Es soll nicht gesagt sein, dass Jesus hier bewusst von dem Elend arbeitslosen Lebens redet; aber wenn er beide Lebensformen als unbefriedigend darstellt, so liegt dieser Darstellung das klare Gefühl zu Grunde, dass der Reiche sich durch Hilfleistung am Armen hätte betätigen sollen, und dass der Arme bemitleidenswert ist, weil er sich nicht durch eigene Betätigung zu helfen vermag. Nicht gegen die Arbeit, sondern gegen die Angst, welche jede frohe Betätigung hindert, ist der Hinweis auf das unbefangene Naturleben der Pflanzen und Vögel gerichtet Lc 12 22—31 Mt 6 25—33. Auch das Gleichnis von dem Bauern, der neue Scheunen bauen will (Lc 12 16—21), tadelt keineswegs die Arbeitslust, sondern nur die Gedankenlosigkeit eines öden Genusslebens.

also mit Ernst über diese kleinen Lebensaufgaben nachgedacht und den Segen solcher Beschäftigung kennen gelernt[1]. Den jungen Wein darf man nicht in alte Schläuche füllen, sonst zerreissen sie bei der Gährung: daraus ersieht Jesus, dass man überall die Form nach dem Inhalt wählen muss; einen alten Rock darf man nicht mit einem frischen ungewalkten Stück Zeug flicken; sonst entsteht nur ein neuer Riss: das zeigt an, dass man nicht Ungleichartiges vereinen soll (Mc 2 21 22). So kann man aus der geringsten Arbeit etwas lernen; das ist ein Segen, den Jesus kennt und namhaft macht. Wenn der Bauer sieht, dass die Vögel sein auf den Weg gefallenes Saatgut wegtragen, dass die am frühesten aufgeschossenen Halme gar rasch verdorren, dass anderes zwischen dornigem Gebüsch nicht aufkommen kann, dann könnte er verzweifeln; aber er beobachtet gleichzeitig, wie auf dem guten Boden der ausgestreute Same dreissig- bis hundertfachen Ertrag bringt; da lernt Jesus aus dieser Arbeit des Landmanns, was der Landmann selbst aus ihr lernt: Ruhe und Vertrauen bei scheinbarem Missgeschick (Mc 4 1—9). Damit weist Jesus doch auf einen deutlichen Segen solcher Arbeit hin. Die Erzählung vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13 24—30) führt nur einen hier kurz berührten Zug weiter aus; nah verwandt damit ist auch die Erkenntnis, dass das Wachsen der Saat, das ohne Zutun des Landmanns vor sich geht, ihn zur Geduld erzieht (Mc 4 24—29). Wieder einen ähnlichen Gedanken gewinnt man aus dem Bild von dem drei Jahre hindurch unfruchtbaren Feigenbaum, der noch einmal durch Düngung zur Fruchtbarkeit gebracht werden soll; der Gärtner lässt nichts unversucht, ehe er einen Baum wegwirft (Lc 13 6—9): — so lehrt ihn seine Arbeit beharrliche Geduld, die doch nicht vergisst, dass das Festhalten an Wertlosem Schaden bringt. Den Baumeister mahnt sein Beruf zur Vorsicht: er muss auf den Boden achten, auf den er bauen will, und die Kosten seines Baues gut berechnen (Lc 6 47—49 14 25—30). Ebenso erzieht den Hirten sein Beruf zur sorgsamen Pflege seiner Tiere (Lc 15 4—6). Also der Segen der Berufsarbeit, der in ihrer Rückwirkung auf den Charakter besteht, wird von Jesus deutlichst immer wieder hervorgehoben[2]. Und darin erscheint Jesus geradezu als ein Gegner alles aufgeregt-ekstatischen Wesens.

---

[1] Er kennt sie namentlich als eine Schule der Zuverlässigkeit; wer im Kleinen treu ist, wird auch im Grossen treu sein Lc 16 10. Diese Treue und Zuverlässigkeit pflegt gerade der Ekstatiker sonst wenig zu schätzen; das Wort von der Treue im Kleinen beweist allein schon, dass das ekstatische Element in Jesus nicht das Uebergewicht hatte.

[2] Dass ihm dieser Segen am wichtigsten ist, entspricht der Aufgabe, die er sich stellt, Persönlichkeiten für das Gericht Gottes vorzubereiten. Der volkswirt-

Wert der Kulturarbeit.

Aber Jesus schätzt auch die Kulturarbeit als solche, die den Menschen immer mehr zum Herrn dieser Erde macht. Dahin gehört schon, wenn er fordert, dass jeder sich in den Dienst des andern stelle und in solchem Dienste das Merkmal seiner Grösse suche (Mc 10 42—45). Wenn die Unterlassung der Hilfeleistung durchweg als tadelnswerte, strafbare Sünde gilt, so wird auf die gemeinnützige Tätigkeit der Jünger in bestimmter Weise gerechnet (Mt 25 45 Lc 10 31 32 16 19—25). Aber die von Jesus gebrauchten Beispiele könnten die Meinung erwecken, dass er nur Linderung und Hebung der Not des einzelnen geschätzt habe, nicht aber die Förderung der gottgewollten Herrschaft des Menschen über die Erde [1]. Auch hier darf man nicht vergessen, dass Jesus als Kind seines Volkes und seiner galiläischen Heimat dem grossen Kulturleben wesentlich ferne stand, wie es damals von Rom und Griechenland aus allerdings auch in Palästina und Syrien zu finden war. Die vornehmen und reichen Leute, die daran etwa teilhatten, sind ihm nicht näher getreten, und ob sich Jesus für die kleinen Fortschritte des Handwerks und Ackerbaus jemals erwärmt hat, ist uns ganz unbekannt. Immerhin weist der Ausdruck Mc 10 43: — ἔσται ὑμῶν διάκονος — ἔσται πάντων δοῦλος schon über das Wirken für den einzelnen hinaus. Von den mancherlei Bildern aus dem Sklavenleben, die in den Gleichnisreden Jesu vorkommen, schärft die Vorführung des Haussklaven, der auch am Feierabend noch zur Arbeit verpflichtet ist (Lc 17 7—10), nur die unverbrüchliche Fortdauer der Arbeitspflicht als solcher ein [2]; das Bild von dem treuen und untreuen Oberknecht

---

schaftliche Gesichtspunkt liegt ihm schon deshalb ferne, weil er dieses Gericht und die wundersame Umgestaltung der Welt so nahe glaubt, dass er sich aus der gemeinsamen Arbeitsleistung einen wesentlichen Gewinn für die noch ausstehende kurze Frist kaum versprechen konnte. M. v. Nathusius (Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage II 226) erklärt es freilich für ein Zeichen „der weltseligen modernen Theologie“, wenn man auf diesen Irrtum des Urchristentums hinweist. Ich möchte es nur für ein Zeichen der Offenheit und des offenen Blickes halten.

[1] Die Beispiele hilfreicher Tätigkeit, die in Jesu Reden aufgezählt werden, überschreiten nicht den Rahmen der vom Judentum geschätzten Werke der Barmherzigkeit. Aber der Unterschied Jesu von seinem Volk liegt hier darin, dass nach jüdischer Auffassung „die Erweisung von Liebeshandlungen über das vom Gesetz Gebotene hinausgeht“ (G. Dalman, Die Worte Jesu I 245, Bousset, Die Religion des Judentums S. 395f.); für Jesus entscheiden gerade sie im Gericht des Messias (Mt 25 40 45 Lc 16 19—31); dabei hätte Jesus niemals zugegeben, dass diese Liebeswerke im Gesetz nicht geboten sind (Mc 12 31 Lc 16 29). Und hier hatte Jesus auch nach streng geschichtlichem Massstab unzweifelhaft recht.

[2] Schon damit ist ein Gedanke erreicht, der alles Frühere hoch überragt: auch der gewissenhafteste, pflichtgetreuste Mensch tut nur seine Schuldigkeit. Wer also seine Aufgabe erfüllen will, der muss jederzeit das Höchste zu leisten suchen, was

(Lc 12 42—46) berührt wieder nur das Verhalten gegen andere Menschen; aber wo der Herr vor der Abreise an seine verschiedenen Sklaven die mancherlei häuslichen Aufgaben verteilt (Mc 13 34), da scheint doch ein Bild von den mannigfachen besonderen Aufgaben gegeben zu werden, die den Menschen von Gott gestellt sind. Hier handelt es sich ja offenbar nicht um die allen gemeinsamen Pflichten, sondern um die besondere Berufspflicht jedes einzelnen. Allerdings ist auch hier von einem gemeinsamen Zweck dieser Berufspflichten nicht die Rede; auch der Gedanke, dass nur so die Ordnung des Hauses aufrecht erhalten wird, scheint hier zurückzutreten hinter der Bezugnahme auf den Befehl Gottes, dem man zu gehorchen hat. Das Gleichnis vom anvertrauten Gut (Lc 19 12—27) ist auf die rechte Verwendung des den Jüngern hinterlassenen Evangeliums zu beziehen; sie sollen nach ihrer von Jesus in treuer seelsorgerlicher Einwirkung herangebildeten Urteilskraft den Schatz christlicher Gedanken vermehren, den sie von Jesus erhalten haben. Ein anderes Gut ist ihnen von dem wiederkehrenden Herrn nicht anvertraut. Aber so gewiss das der Sinn des Gleichnisses nach Jesu Meinung ist, so gewiss hat Jesus dieses Bild vom anvertrauten Gut nur gebrauchen können, weil er im Leben gelernt hatte, dass anvertrautes Gut nicht umtreiben und nicht vermehren eine verwerfliche Lässigkeit sei, und weil er mit dieser Anschauung durchaus übereinstimmte. Jesus hat allerdings nicht diesen Gedanken auf alle Güter angewandt, die dem Menschen von Gott anvertraut sind; aber wenn man materielle Güter noch anders als durch die Arbeit des Wechslers mehren soll, wie er das im Gleichnis ausdrücklich sagt (Lc 19 23 24 Mt 25 27), so setzt er dabei alle die Kulturarbeit in Ackerbau, Gewerbe und Handel voraus, ohne die eine solche Mehrung gar nicht denkbar wäre, also das, was man im wirtschaftlichen Sinn produktive Tätigkeit nennt[1]. Auch im Gleichnis vom Säemann achtet er bewusst

---

er leisten kann. Gibt es aber keine Werke über die Pflicht hinaus, dann kann man auch weder mit eigenem noch mit fremdem Verdienst irgendwelche Schuld wieder gut machen. Beides war jüdische Anschauung (Bousset, Die Religion des Judentums S. 181. 395). Aber nur wo Pflicht und sittliches Ideal sich decken, ist auch das höchste Gut nicht neben, sondern im Willen Gottes erkennbar; wo man meint mehr leisten zu können als Gott fordert, da wird immer die eigene Bequemlichkeit bestrebt sein, neben den Gottesgeboten ihr angeblich natürliches Recht zu verteidigen, und an Stelle unablässiger tatkräftiger Arbeit kommt es zu schwächlichen Kompromissen.

[1] Diesen Gedanken trage ich nicht in das Gleichnis ein, vielmehr ist er in dem Gleichnis vorausgesetzt; er ist das tertium comparationis, das Jesus erkannt haben muss, als er seine Gleichnisrede sprach. Jesus hat oft genug beiläufig seine Billigung zu einem Handeln ausgesprochen, das er als allgemein befolgte Regel schon vor-

auf das Zahlenverhältnis zwischen Aussaat und Ertrag (Mc 4 8 ἔφερεν εἰς τριάκοντα καὶ εἰς ἑξήκοντα καὶ εἰς ἑκατόν): er weiss also, dass menschliche Arbeit unter Gottes Segen keineswegs bloss die Güter verschiebt, sondern auch neue Güter hervorbringt. Aber in dieser Richtung lag nicht die Offenbarung, die Jesus der Welt bringen sollte; wenn er dem Gedanken der Kulturarbeit nicht weiter nachgeht, so hat das seinen Grund darin, weil er überall Kulturarbeit sieht und billigt. Das Ekstatische an Jesus tritt hier ganz zurück.

Beruf.

Aber Jesu Mutter und Brüder erklären selbst von ihm, er sei ekstatisch, weil er von Nazaret sich dauernd fern hält, wo er doch sein Handwerk hatte (Mc 3 21 31—35 6 3). Jesus scheint also doch das Handwerk nicht hoch geschätzt zu haben, da er sofort nach seiner Taufoffenbarung sein eigenes Handwerk im Stiche lässt. Es ist schon gezeigt worden, dass er damals wirklich von einer Ekstase erfasst war, die ihm auch das Verlassen seines Handwerks ermöglichte. Aber das beweist nicht, dass er darum von diesem Augenblick an das Handwerk überhaupt gering schätzte. Vielmehr beweisen seine Gleichnisse das Gegenteil. Nur sah sich Jesus jetzt von Gott in einen andern Beruf hineingetrieben, dem er seine ganze Kraft widmen musste. Genau so lässt er später seine Jünger ihr Fischergewerbe aufgeben, damit sie fernerhin Menschenfischer seien (Mc 1 17). Er will nicht, dass sie wie die Schriftgelehrten Predigt und Handwerk nebeneinander treiben; er sieht in der Predigt selbst eine Arbeit, die auch ihres materiellen Lohns wert ist (Lc 10 7 Mc 10 10 I Kor 9 14)[1]. Damit weist er ein Vorurteil zurück, das in seinem Volke, gerade auch in den Kreisen der Schriftgelehrten, gilt und das er für unberechtigt hält; er bekämpft den Wahn, als ob geistige, speziell seelsorgerliche Tätigkeit ohne materielle Belohnung besser gedeihe. Aber mit diesem Wort ordnet Jesus auch ganz bestimmt die Tätigkeit seiner Jünger und ebenso seine eigene in

---

fand. Dahin gehört die Einleitung mancher Gleichnisreden mit τίς οὐ (Lc 11 5 11 14 5 28 15 4 8 17 7 Mt 7 9 12 11). Da will er die auf einem Gebiet gültige Art zu handeln, die auch ihm richtig erscheint, auf ein anderes Lebensgebiet übertragen wissen.

[1] Es ist zu beachten, welche Analoga Paulus nennt, um die Bezahlung des Predigers als berechtigt erscheinen zu lassen. Dem Soldaten wird sein Sold, der Weingärtner geniesst die Frucht des Weinbergs, der Hirt die Milch der Herde; nach dem Gesetz darf der dreschende Ochse von der Frucht fressen, die er drischt; die Priester und Leviten haben teil an den Opfern (I Kor 9 7—14); aber der nächstliegende Vergleich fehlt: die Schriftgelehrten liessen sich für ihre Predigtarbeit wenigstens grundsätzlich nicht bezahlen Pirke abot 1 13 Bechoroth 4 6, doch vgl. Baba mezia 2 11. Jesus hatte guten Grund, an dieser Regel der Schriftgelehrten nicht festzuhalten: Mc 12 40.

den Kreis allgemein nützlicher Berufswirksamkeit ein, die nach seiner Anschauung Erwerbsquelle sein darf. Denn dass ein Arbeiter Lohn beanspruchen darf, versteht sich nur deshalb, weil der, welcher den Lohn gibt, entsprechenden Gewinn von der Arbeit hat. Als Ekstatiker hätte es Jesus nun zur Pflicht machen können, ohne Beanspruchung eines Lohnes zu arbeiten, wie er in der Bergpredigt des Lc auch das als ein Zeichen selbstloser Liebe von seinen Jüngern fordert, dass sie, ohne auf einen Gewinn zu rechnen, ausleihen (δανίζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες[1]) Lc 6 35. Tatsächlich wehrt Jesus jeden Gedanken an Bezahlung der einzelnen seelsorgerlichen Tätigkeit ab (δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε Mt 10 8); nur haben seine Jünger ein Recht darauf, dass ihnen die Sorge für den Unterhalt von denen abgenommen wird, an denen sie arbeiten[2]. Das ist eine der Ekstase entgegengesetzte Berücksichtigung der Wirklichkeit. Endlich tritt dem aufmerksamen Beobachter in den überlieferten Worten Jesu das Bild gewissenhafter treuer seelsorgerlicher Arbeit so scharf geprägt entgegen, dass man darüber alles Ekstatische an Jesus leicht übersehen konnte. Am deutlichsten ist die Seelsorgertreue in den Reden Jesu zu erkennen, die sich auf seinen Verkehr mit Sündern beziehen.

Gegen die Absonderung der Pharisäer

Schon S. 75 wurde auf den Unterschied der Pflichtauffassung Jesu von der der Pharisäer hingewiesen und die an Hesek 34 sich anschliessende Gedankenreihe als die Quelle der besonderen Anschauung Jesu aufgezeigt, nach welcher die Heiligkeit Gottes in seiner

[1] Das Wort könnte so verstanden werden, dass auch die Rückgabe des Kapitals nicht mehr erwartet wird. Das scheint auch dadurch empfohlen zu werden, dass in den beiden Gleichnissen Mt 18 27 (τὸ δάνειον ἀφῆκεν αὐτῷ) und Lc 7 41 42 (δύο χρεοφειλέται ἦσαν δανιστῇ τινι — ἀμφοτέροις ἐχαρίσατο) auch das Kapital nicht zurückerstattet wird. Dagegen spricht nur das Zeitwort δανίζειν. Wird auf keine Rückerstattung gerechnet, dann ist das Geben kein Ausleihen, sondern ein Schenken. So ist auch Lc 6 34 τὰ ἴσα nicht das Gleiche, nämlich das ausgeliehene Kapital, sondern das Entsprechende, nämlich das ausgeliehene Kapital samt den dem gültigen Zinsfuss und der Zeit der Verleihung entsprechenden Zinsen. Anders leihen die Sünder den Sündern in der Regel nicht.

[2] Richtig sagt also Wendt (Lehre Jesu[2] S. 608): „Ihre (der Jünger) Verkündigungswirksamkeit soll für sie nicht ein Mittel werden, irdische Güter für sich zu erwerben. Den irdischen Lebensunterhalt, den sie bei ihrer Arbeit empfangen, sollen sie nur als ein Mittel zur Ausführung eben dieser Arbeit betrachten." Wenn Jesus durch die Forderung eines Lohnes die Predigtarbeit seiner Jünger jeder andern gemeinnützigen Tätigkeit gleichstellt (vgl. meinen Vortrag: Die jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu 1901 S. 27. 28), so passt das δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε zu seiner Vorstellung von der Nähe der grossen Welterneuerung. Jetzt ist kein Anlass mehr, auf viele Jahre hinaus zu sorgen. Die Forderung δωρεὰν δότε ruht also auf ekstatischem Grunde; der Satz, dass der Arbeiter seines Lohnes wert sei, gilt für alle Zeiten.

suchenden Liebe besteht. Die eigentümlich jüdische Frömmigkeit hat ihr wichtigstes Merkmal in dem Gedanken der Absonderung des Heiligen vom Unheiligen; wie Gott hoch über der Welt, so soll der Fromme hoch über dem Volk im Lande stehen[1]. Die Gemeinschaftsleute (חֲבֵרִים) sind gleichzeitig die Abgesonderten (פְּרוּשִׁים); die Absonderung (פְּרִישׁוּת, nicht etwa die Enthaltsamkeit, wie man beschönigend gerne übersetzt[2]) ist ihre wichtigste Tugend. Sie zeigen wohl ihre vorbildliche Frömmigkeit; sie lassen auch das Licht ihrer Kenntnis des Gotteswillens vor dem Volk im Land in den Synagogen leuchten; aber mit dem unreinen Volk verkehren wollen sie nicht; sie hüten sich vielmehr ängstlich vor jeder Verunreinigung, die sie durch seine Berührung erfahren könnten. Schürer (Gesch. d. j. V.[3] II 1898 S. 387f.) hat die Stellen der Mischna zusammengestellt, die das Verhältnis des Chaber und Amhaarez regeln sollen; sind diese Bestimmungen im einzelnen auch später, so zeigt gerade das N. T., dass schon zur Zeit Jesu der Unterschied zwischen den Frommen und den „Zöllnern und Sündern“ sehr stark ausgeprägt war (Mc 2 15 16 Mt 5 46—47 11 19 18 17 21 31 32 Lc 15 1 18 10). Nur aus dem Gegensatz, in welchem die allgemeine Gewöhnung zur Uebung Jesu stand, erklärt sich der Anstoss, den Jesus durch seinen Verkehr mit Sündern gab (Mc 2 16 Mt 11 19 Lc 7 34 39 15 2 Joh 7 53—8 11). Es liegt wohl an der systematisierenden Behandlung der Predigt Jesu, wenn auch in den neueren Arbeiten über sie dieser Grundgegensatz gegen die pharisäische Praxis verhältnismässig wenig zum Worte kommt. H. Holtzmann bespricht ihn in der Neutest. Theologie im zweiten Abschnitt einer Unterabteilung des Kapitels über Jesu Stellung zum Gesetz I 135—138, Wendt in seiner „Lehre Jesu“ in der zweiten Hälfte des Abschnitts über die Be-

[1] Vgl. die dem jüdischen Ideal entsprechende, mit dem Bilde Jesu nur zum Teil übereinstimmende Beschreibung des wahren Hohenpriesters Hbr 7 26: τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν ἔπρεπεν ἀρχιερεύς, ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος. Schliesst hier das κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν die Vorstellung des φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν auch nicht gerade aus, so sind beide Vorstellungen doch in der Stimmung gründlich voneinander verschieden.

[2] Freilich hält auch noch Schürer (Gesch. d. jüd. Volkes[3] II 397) daran fest, dass die Substantiva פְּרִישָׁה und פְּרִישׁוּת die Absonderung von aller Unreinheit, nicht von unreinen Personen bedeuten. Dabei fügt er aber sofort hinzu, dass „eine Absonderung von unreinem Wesen immer zugleich eine Absonderung von unreinen Personen ist“. Die Richtigkeit dieses von Schürer im Druck hervorgehobenen Satzes liesse sich bezweifeln; wichtiger ist, dass keine Stelle der Mischna Veranlassung gibt, bei den beiden Substantiven an die dem Judentum jedenfalls sehr wohl bekannte Absonderung von unreinen Personen nicht zu denken. Vgl. die Stellen bei Schürer a. a. O. II 397 47 und mein „Leben Jesu“ S. 158.

dingungen des Eintritts in das Reich Gottes (S. 274—276); in der Untersuchung von J. Weiss über Jesu Predigt vom Reiche Gottes ist die Besprechung an die Seligpreisungen der Bergpredigt angeknüpft (S. 127—132). Aber es scheint mir kaum fraglich, dass in der Zukehr zu den verworfenen Klassen seines Volkes für Jesus der Anlass gegeben war, seine Stellung zum Gesetz und zur herrschenden Frömmigkeit, ja seine Anschauung von Gott der pharisäischen Auffassung scharf entgegenzusetzen[1].

Gründe der Haltung Jesu.

Die Pharisäer erstreben eine Scheidung der Guten und Bösen; Jesus hält eine solche Scheidung vor dem Gericht des Messias für undurchführbar; man kann nicht aus dem grossen Weizenfeld das wuchernde Unkraut entfernen, ohne der Frucht zu schaden (Mt 13 24—30). Aber Jesus hat noch andern Grund, die von den Pharisäern erstrebte Scheidung von Guten und Bösen nicht zu billigen; es ist seine Ueberzeugung, dass kein Mensch, sondern nur Gott wahrhaft gut ist (Mc 10 18); er verlangt von seinen Jüngern, dass sie immer wieder um Vergebung ihrer Schuld und um Bewahrung vor Versuchung bitten (Lc 11 4)[2]; er nennt die, welche ihm zugehören, im Vergleich mit Gott ohne Umschweife πονηροί (Mt 7 11 = Lc 11 13). Somit ist in der Gegenwart zwischen guten und bösen Menschen nach Jesu Auffassung nur gradweise ein Unterschied; genau genommen fallen alle Menschen unter das Gericht, dass sie Gottes Willen nicht entsprechen. Trotzdem könnten sich ja die, welche mit ihrer Besserung Ernst machen wollen, mit einem gewissen Recht von denen scheiden, denen es nicht um ihre Besserung zu tun ist. Aber Jesus hat die klare Erkenntnis, dass auch die Gerechtigkeitsforderung der Schriftgelehrten und Pharisäer, die Ansprüche auf Erfüllung des Gotteswillens, die sie an sich und andere stellen, in Wahrheit durchaus nicht genügen (Mt 5 20).

---

[1] Vgl. meine Schrift: Jesus Christus und das Gemeinschaftsleben der Menschen S. 26—39. Die Klage S. 28 2 gilt also noch heute.

[2] Aehnliche Bitten stehen freilich auch im Schmone-Esre und zwar in beiden neuerdings unterschiedenen Rezensionen (Dalman, Worte Jesu I 299—304). Die Bitte um Bewahrung vor Versuchung entspricht der fünften, die um Vergebung der sechsten der 18 Bitten. An lebendigem Sündenbewusstsein fehlt es dem Judentum zur Zeit Jesu keineswegs (s. Bousset, Die Religion des Judentums S. 368—371). Aber gerade aus Angst vor der Sünde wurde man selbstgerecht und wollte mit den Sündern nichts gemein haben Mc 2 16 Lc 7 34 39 15 2. Selbst eine Verirrung, wie sie Lc 18 11 12 geschildert wird, ist nur erklärlich aus dem lebhaften Streben, über die Sünde hinwegzukommen. Wenn die Pharisäer auf des Täufers und Jesu Busspredigt nicht recht achten, so gilt von ihnen das Wort des Paulus Rom 10 2 ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν: sie glauben das rechte Lebensziel auch ohne den Täufer und Jesus zu kennen.

Sie fragen nach dem Aeussern und nicht nach dem Innern, nach der Form und nicht nach dem Inhalt, nach Nebendingen und nicht nach der Hauptsache (Mt 23 5 23 24 27). Dagegen findet Jesus bei den verworfenen Schichten seines Volkes ein lebendiges Sündenbewusstsein, das zu ernster tätiger Busse treibt (Lc 18 13 19 8); er findet hier warmes, liebevolles Vertrauen zu dem Propheten, der von der suchenden und rettenden Liebe Gottes weiss und deshalb selbst das Verlorene sucht und vom Untergang errettet (Lc 7 36—50 19 2—10). Nicht durch ihr Besserungsstreben unterscheiden sich die Pharisäer von der Masse des Volkes: sie glauben für sich die Predigt des Täufers nicht nötig zu haben (Lc 7 30 τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτούς); an sie denkt Jesus, wo er von den Gerechten redet, die der Busse nicht bedürfen (Lc 15 7), auch wo er ein andermal nicht ohne Ironie von den Gerechten redet, die zu rufen nicht seine Aufgabe ist (Mc 2 17); Pharisäer und Schriftgelehrte glauben den Schlüssel zum Himmelreich zu besitzen; so hören sie nicht auf die Busspredigt, die auch ihnen nötig wäre, und hindern durch ihr Vorbild wie durch ihre Warnung auch andere, darauf zu hören (Mt 23 13). Darum muss die Einladung Gottes schon deshalb an die Krüppel der Landstrasse gehen, weil die ihr nicht folgen, die durch ihre ganze Lebensarbeit, die Auslegung der Schrift, als die zuerst Eingeladenen erscheinen (Lc 14 16—24). Dieses Gleichnis bezieht sich *nicht* auf den Gegensatz von Juden und Heiden [1].

Pharisäischer Gottesbegriff.

Nun entspricht die pharisäische Haltung gegenüber den Sündern ganz dem pharisäischen Gottesbegriff. Dessen Merkmale sind — wie namentlich BALDENSPERGER, Selbstbewusstsein Jesu[2] S. 45—61, gezeigt hat — schlechthinige Erhabenheit über die Welt und Vorherbestimmung alles Geschehens in der Welt. Dem ersten Gedanken entsprach es, wenn man sich von den Sündern trennte und ferne hielt, dem zweiten, dass

[1] Bei Mt liegt dieses Gleichnis überarbeitet vor (Mt 22 2—14), und *hier* wird es deutlich auf die Verwerfung der Juden und die freilich nicht bedingungslose Aufnahme der Heiden gedeutet (Mt 22 7 πέμψας τὰ στρατεύματα αὐτοῦ ἀπώλεσεν τοὺς φονεῖς ἐκείνους καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησεν). Diese Umdeutung setzt voraus, dass das Gleichnis in seinem ursprünglichen Sinn nicht mehr verstanden wurde. Das kann nicht auffallen; denn schon bei Paulus tritt der Gedanke der Sünderliebe als ethisches Prinzip, nicht als religiöser Glaube, durchaus zurück. Wo die pharisäische Gefahr der Selbstgerechtigkeit nicht vorliegt, wird man immer wieder auf den seelsorgerlichen Grundsatz der Behütung der Schwachen zurückgreifen. Das halte ich für richtig, auch wenn es RIGGENBACH (Theol. Literatur-Bericht 1902 S. 368) „sehr befremdlich“ findet, „wenn ein christlicher Theologe die von der pharisäischen Partei geübte Absonderung von den Sündern in Schutz nimmt“. Wer meine Schriftstellerei kennt, weiss, dass gerade ich mehr als andere die Sünderliebe Jesu als den eigentlichen Quellpunkt seiner ganzen Predigt betrachte.

man die eigene Gerechtigkeit und die Sünde des andern als in Gottes ewiger Vorherbestimmung begründet ansah und deshalb ebenso sicher an die eigene Erwählung, wie an die Verwerfung der als Sünder geächteten Menschen durch Gott glaubte. Hält also Jesus die Rettung des Sünders für möglich und für seine und seiner Jünger pflichtmässige Aufgabe, so hat er eben damit die pharisäisch-jüdische Gottesanschauung überwunden. Und wirklich hat Jesus dem pharisäischen Gottesgedanken in bewusster Arbeit einen neuen Gottesgedanken gegenübergestellt. Gerade hier, wo wir von einer höchsten Offenbarung an Jesus und durch Jesus reden möchten, ist aber von Ekstase keine Spur wahrzunehmen[1].

Jesu Gottesanschauung.

Dass Gott den Sünder nicht von sich stösst, sondern seiner Rettung sich freut, sollte die Pharisäer nicht befremden: jeder rechtschaffene Hirte lässt keines seiner Schafe, und wenn er deren hundert hat, sich verlaufen, sondern geht ihm nach und sucht es: wenn man das von einem Hirten erwartet, warum darf man nicht Gleiches von Gott glauben? Und jede rechtschaffene Frau durchsucht ihr ganzes Haus nach einem verlorenen Geldstück: so muss man doch auch von Gott glauben, dass er sein Eigentum, eine Menschenseele, nicht unbeachtet verkommen lässt (Lc 15 4—10). Das ist nun freilich eine ganz andere Betrachtung, als sie die Pharisäer übten. Die sahen in dem sündigen Verderben eines Menschen genau ebenso, wie in der zum Heil führenden Gerechtigkeit des andern, die Allmacht Gottes wirksam; sie gaben nicht zu, dass Gott den Menschen verliere, der vom rechten Weg abgeirrt sei. Aber von einer göttlichen Vorherbestimmung eines Menschen zum Verderben will Jesus nichts wissen. Seine sittliche Erkenntnis widerspricht einer solchen Anschauung. Auch hier sehen wir, wie weit er von der schwärmerisch-weltflüchtigen Vorstellung entfernt ist,

[1] Man könnte ja sagen, die im folgenden vorgeführte Arbeit Jesu an dem überlieferten Gottesgedanken sei nur nachträglich den Gegnern zuliebe geleistet; Jesus selbst verdanke seine Gottesanschauung einer ursprünglichen, aller dieser Arbeit voraufgehenden Offenbarung. Das ist möglich, eine diese Möglichkeit stützende Ueberlieferung gibt es aber nicht. Als wahrscheinlich kann man es aber bezeichnen, dass Jesus zuerst sich trotz der Warnung der Pharisäer zu heilsbegierigen „Zöllnern und Sündern“ hingezogen fühlte und infolge der Erfahrungen, die er an seinen Freunden aus diesem Kreise machte, seinen Gottesbegriff umgestaltete. Dabei dürfte der in der Bergpredigt Lc 6 35 = Mt 5 44 45 vorliegende Gedanke der Welterhabenheit Gottes der Ausgangspunkt gewesen sein. „Der Höchste“ ist auch dem Judentum regelmässiger Gottesname (Stelle bei Bousset, Religion des Judentums S. 292 2). Jesus wendet die Vorstellung so, dass Gottes Grösse sich in einer Barmherzigkeit kundtut, die nach Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Begnadigten gar nicht fragt.

als ob alles Eigentum Unrecht wäre. Mit dem Besitz ist ihm auch die Pflicht der Erhaltung dieses Besitzes gegeben. Ein Recht des Besitzers, sein Eigentum zu verderben, erkennt er nicht an: der Hirte muss sein verirrtes Schaf, die Frau muss ihre verlorene Drachme suchen; Gott kann nicht eine Menschenseele dem Verderben anheimgeben; er muss — um seiner Vollkommenheit willen — sie zu retten suchen[1].

Die Erhaltung des Eigentums ist aber Pflicht, weil sie gerade den rechtschaffenen Menschen freut. Es gibt leichtfertige Leute genug, die ihr Eigentum achtlos verschleudern und verkommen lassen; aber ein treuer Hirte ist voll Freude, wenn er sein verirrtes Schaf wiedergefunden hat, eine sorgsame Hausfrau jubelt, wenn sie das gesuchte Geldstück wieder vorzeigen kann. Aber für die Wiedergewinnung einer Menschenseele hat Jesus noch ein näherliegendes Bild: er zeichnet den fast masslos überschwänglichen Jubel[2] eines Vaters, der seinen in Elend und Schande verkommenen Sohn nach langem Warten gesund wieder zu Hause weiss (Lc 15 11—32); in der Masslosigkeit der Freude des Vaters zeigt sich das Uebermass des Schmerzes über das verloren geglaubte Kind. So zweifelt Jesus nicht an der Freude im Himmel über den Sünder, der Busse tut.

Jesus hat einen offenkundigen Beweis dafür, dass Gott sich der Umkehr des Sünders freut: er hat die Wirkung des Gebetes von Pharisäer und Zöllner beobachtet: der Zöllner, der um Vergebung und

---

[1] Von da aus hätte Jesus zu der Erwartung einer Wiederbringung aller Verlorenen gelangen können, wenn er gleichzeitig die Allmacht Gottes auch dem verkehrten Willen des Menschen gegenüber betont hätte. Er hat das aber nicht getan (Mt 25 46). Der Grund dafür war wohl nicht ein gewohnheitsmässiges Haften an der Ueberlieferung; Jesus hat sich von der Ueberlieferung seines Volkes oft genug losgemacht. Aber wenn Gott alle zurückführen kann, dann ist es unbegreiflich, wie er sie zuvor auf falsche Wege abirren lässt. Der Gedanke der Wiederbringung schliesst notwendig die Beurteilung der Sünde als eines von Gott gewollten Mittels seiner Vorsehung ein. Wo man diese Beurteilung der Sünde nicht zulässt, da hat die Hoffnung einer Wiederbringung aller kein Recht. Bousset (Religion des Judentums S. 482) findet den Gedanken der Wiederbringung — freilich in griechischer Ausprägung — Sib. II 331—339: aber es ist mindestens fraglich, ob hier nicht die andere Idee eines Fegfeuers vorliegt vgl. I Kor 3 15.

[2] Der Jubel ist überschwänglich Lc 15 22 τὴν στολὴν τὴν πρώτην — δακτύλιον, 23 τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν, 25 συμφωνίας καὶ χορῶν. Der Eindruck des Ueberschwänglichen wird durch die Rede des Bruders gesteigert 29 ἐμοὶ οὐδέποτε ἔδωκας ἔριφον; insbesondere erscheinen συμφωνία καὶ χοροί übel angebracht bei einem καταφαγών σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν (30). Aber der Jubel ist so überschwänglich, wie wenn ein Totgeglaubter plötzlich wieder lebend vor seinem Vater steht: 24 32 νεκρὸς ἦν καὶ (ἀν) ἔζησεν. Der Jubel bezieht sich also nicht auf irgendwelche innere Eigenschaften des Zurückgekehrten, sondern einzig und allein auf die Tatsache seiner Rückkehr; der Knecht drückt das durchaus richtig aus: 27 ὅτι ὑγιαίνοντα αὐτὸν ἀπέλαβεν.

Gottes Gnade bittet, hat mehr Segen und Frieden durch sein Gebet von Gott erhalten als der Pharisäer, der sogar in seinem Gebet nur seine eigene Vortrefflichkeit schildert, ohne an eine Pflicht der Besserung zu denken (Lc 18 10—14). Ebenso schliesst Jesus aus der dankbaren Liebe, welche die Sünderin in des Pharisäers Haus ihm entgegenbringt, auf den Segen zurück, den sie durch ihn von Gott erhalten hat: ihr sind wirklich die Sünden vergeben; im Vertrauen zu Jesus hat sie trotz ihrer Schuld wieder Vertrauen zu Gott gewonnen; Gott nimmt also den bussfertigen Sünder an (Lc 7 47).

Noch blieb ein Einwand bestehen; es gibt doch tatsächlich Menschen, die immer an ihrer Besserung arbeiten[1]; sollen sie nichts voraushaben vor dem, der vielleicht erst in späten Jahren nach langem, in Sünde verbrachtem Leben zur Busse gekommen ist? Aber Gottes Güte sollen wir nachahmen; dagegen kann es nicht recht sein, die Begnadigten zu beneiden; der Fromme freut sich, wenn auch der Sünder die Liebe Gottes erfährt; er kann sich dessen um so leichter freuen, als er selber doch gar nichts dadurch verliert. Das zeigt der Schluss des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (Lc 15 25—32) und das besondere Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20 1—16). Auch wenn Jesus mahnt, dass man nicht nur seinesgleichen zu Tisch lade, sondern die Armen und Krüppel bei sich aufnehme, denkt er an den frommen Hochmut, der sich durch die Gemeinschaft mit dem bussfertigen Sünder nicht beflecken will (Lc 14 12—14).

Praktische Folgerungen.

Hat Jesus so, nicht in wissenschaftlicher Darlegung, wohl aber in immer erneuter, treuer, seelsorgerlicher Arbeit[2] die Gründe dargelegt,

---

[1] Das gilt nicht etwa bloss von einem Teil der Jünger Jesu, die als ungebrochene Charaktere in seine Gemeinschaft eintraten; diesen Eindruck machen Simon Petrus und die Zebedäussöhne; — es gilt auch von einer grossen Anzahl pharisäischer Frommen, denen man es nicht als Schuld anrechnen kann, wenn sie einem falschen Heiligkeitsziel mit allem Eifer nachstreben. Das harte Wort Mt 23 3 4 hatte gewiss einer grossen Anzahl von Schriftgelehrten gegenüber sein gutes Recht, die über ihrer Gelehrsamkeit und Haarspalterei in Feststellung alles dessen, was in jedem Fall recht war, gar nicht zur eigenen Erfüllung ihrer vielen Bestimmungen kamen; die allgemeine Regel war aber doch, dass der Schriftgelehrte in Erfüllung des Gesetzes voranging, und im ganzen rühmte man immer wieder die Pünktlichkeit eines Schammai, Hillel, Gamaliel auch in der Erfüllung der aufgestellten Bestimmungen. Ich kann es nicht als Ehrenpflicht der Christenheit ansehen, um eines stark polemischen Herrnwortes willen die Vorzüge anderer zu missachten.

[2] Was hier zusammengestellt wurde, sind lauter gelegentlich gesprochene Worte; aber sie geben in ihrer Zusammenfassung ein Bild von der scharfen, angestrengten Denkarbeit Jesu, durch die er seine besondere Anschauung in lebendiger Auseinandersetzung mit seinem Volk immer genauer ausgestaltet, ausgedrückt und

weshalb er an eine Liebe Gottes glaubt, welche die Sünde vergeben und den Sünder retten will, so zieht er auch immer wieder aus diesem Gedanken die entsprechenden Folgerungen. Den Grundschaden berührt er, wenn er verlangt, dass man über den andern nicht richte (Mt 7 1 2 = Lc 6 37 38), weil nur der Barmherzige auf Barmherzigkeit hoffen darf und weil nur der mit gutem Gewissen Vergebung erbitten mag, der bereit ist, andern zu vergeben (Mt 5 7 6 12 14 15 18 21—35). Auch dabei ist also vorausgesetzt, dass jeder Barmherzigkeit und Vergebung braucht, weil keiner von Fehlern frei ist. So soll man auch bei der Aufgabe, andere zu bessern, nie vergessen, dass man selbst der Besserung bedarf: nur sieht man leichter den Splitter im fremden Auge, als den Balken im eigenen (Mt 7 3—5 = Lc 6 41 42). Aber gerade Sorge um die eigene Reinheit hielt die Pharisäer davon ab, mit den Sündern zu verkehren; auch Jesus unterschätzt die Gefahr solchen Zusammenseins von Besseren und Schlechteren keineswegs; er kennt die Macht der Verführung[1]. So mahnt er die, welche das Salz der Erde sein sollen, dass sie die Kraft des Salzes nicht verlieren; in diesem Zusammenhang fordert er, dass einer lieber seine Glieder opfere, als dass er sich durch sie zur Sünde verführen lasse, und erklärt, dass einer besser an der tiefsten Stelle des Genesaretsees versenkt wäre, ehe er einen andern zur Sünde verlockt (Mc 9 42—50).

Berufstreue Jesu.

In der gründlichen Durcharbeitung dieses ganzen Gedankenkreises tritt die Berufstreue Jesu klarer hervor, als wenn man sie nur im allgemeinen an Jesu Predigen und Heilen, an seinem Leiden und Sterben aufweisen will. Dabei mag Jesus das einzelne zu diesem Gedankenkreise gehörige Wort nicht ohne Ekstase aus der ihm gegebenen inneren Anschauung heraus gesprochen haben; viel häufiger haben wir bei diesen Worten den Eindruck, dass für diese innere Anschauung nicht

---

gerechtfertigt hat. Auch diese Seite der Persönlichkeit Jesu tritt in der kirchlichen Ueberlieferung viel zu stark zurück. Es gehört mit zu der aus der heidnischen Welt in das Christentum frühe übernommenen mystischen Frömmigkeit, dass man mühsame Denkarbeit eigentlich für des Erlösers unwürdig achtet. Aber die heilige Liebe Jesu, nämlich seine Seelsorgertreue, kommt in solcher ernsten Denkarbeit viel greifbarer zum Ausdruck, als in der Schleiermacherschen Formel von der „stetigen Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins“. Heilige Taten sind wirkungsvoller als ein heiliges Sein.

[1] Deutlich wird das in der starken Abweisung des Petrus Mc 8 33 ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ. Nach Mt 16 17—20 vgl. 23 hat Jesus gerade die Urteilsfähigkeit dieses Jüngers (19) gepriesen; um so gefährlicher erscheint jetzt sein verführerischer Rat. Dazu führt er Gedanken vor, die Jesus auch sonst nicht ohne inneren Kampf unterdrückte: soll denn der Messias leiden und sterben? Mt 4 2—4 = Lc 4 2—4, Mc 14 35 36. Aber diese Versuchung durch Petrus ist nur ein Beispiel dessen, was Jesus auch sonst kannte.

ohne Mühe das entsprechende Gleichnis gesucht wird. Das hindert nicht, gleichzeitig eine herzliche Freude an der Ausgestaltung und Färbung der einzelnen Bildrede wahrzunehmen[1]: der Mann, der seinen Gedanken so liebevoll gegen alle Einwände verteidigt und durch alle Verschlingungen verfolgt, hat auch darin etwas von dem Segen treuer Berufsarbeit an sich selbst erfahren.

Widergesetzlichkeit.

Jesus hat also den seit Hesek 34 vorliegenden Gedanken der Hirtentreue Gottes in neuer Weise ausgestaltet und geltend gemacht, weil er die Kluft missbilligte, welche die Pharisäer zwischen sich und dem Volk im Lande künstlich hergestellt hatten. Dem pharisäischen Gedanken der unerreichbaren Erhabenheit und freien Willkür Gottes stellt er den Gedanken der Sünderliebe Gottes entgegen. So erklärt sich sein kräftiger Widerspruch gegen die herrschende Frömmigkeit, auch wo sie sich auf das Gesetz stützen konnte. Wo es gilt, einander zu retten, da verschwindet der Wert der Fasten (nach Mc 2 15—18 bricht Jesus die Fastensitte im Hause des Zöllners Levi, vgl. auch die Zusammenstellung der Vorwürfe Mt 11 19 Lc 7 34), die Hochschätzung unbedingter Sabbatruhe, da fragt man nicht nach breiten Gebetsriemen und langen Gesetzesquasten, da liegt nicht so viel an der Reinheit der Hände und Schüsseln, da verabscheut man alle grosstuerische, prahlerische Frömmigkeit (Mc 2 15—3 6 Mt 6 1—18 23 5 23—32). Alles das ist nichtig und hinfällig, wo die einzige Lebensaufgabe darin gefunden wird, dass einer den andern aus der Macht der Sünde befreie und rette, wie Gott selbst die Rettung des Sünders will. Deshalb entscheidet über des Menschen Wert nichts, was äusserlich an ihm ist, sondern nur die Gedankenwelt, die von ihm ausgeht (Mc 7 1—23), und seine Grösse zeigt sich darin, wenn er andern viel gedient hat (Mc 10 43).

Helfende Liebe.

Aus dem Gedanken der Sünderliebe entnimmt Jesus die Pflicht helfender Liebe überhaupt; denn wo helfende Liebe ist, da rettet sie nicht bloss aus der Not der Sünde; sie kann auch den leiblichen

[1] Wenn Jesus Mc 4 11 12 von Leuten redet, die seine Gleichnisse hören und doch nicht verstehen, so bezieht man das wohl am richtigsten auf die gedankenlose Freude an Jesu Kunst zu erzählen. Es handelt sich gar nicht um solche, die in den tieferen Sinn dieser Bildreden eindringen wollten; wer dies überhaupt suchte, der konnte oft kaum fehlgreifen. Aber die Gefahr lag in dem, was sonst der grosse Vorzug der Bildrede ist: die Anschaulichkeit des Bildes, die Abwechslung in den mancherlei Vorstellungen bot manchem Hörer gerade genügende geistige Beschäftigung, ohne dass er nach der Bedeutung dieser Reden fragte. Dass Jesus selbst an der Mannigfaltigkeit seiner Bilder Freude hat, ist unmissverständlich in dem Wort von dem Hausvater ausgedrückt, der aus seinem Schatze Altes und Neues hervorholt (Mt 13 53). Das Wort zeigt aber zugleich, dass Jesus auch in dieser Art seiner Rede vorbildlich sein wollte.

Jammer des andern nicht sehen[1] und ihn, wie der reiche Mann den armen Lazarus (Lc 16 19—31), liegen lassen. So weiss Jesus von einer Liebespflicht, die sich nicht auf irgend ein schon bestehendes Band zwischen dem Notleidenden und dem Helfenden gründet, sondern die durch ihr wirksames Eintreten Verbindungen knüpft, wo vorher keine bestanden, ja selbst da, wo nur Feindschaft einem entgegengebracht wird (Mc 12 28—34 Lc 6 27 28 10 30—37 Mt 25 31—46). Man hat also allen Grund, den Gedanken der Sünderliebe als den Herzpunkt der Predigt Jesu zu bezeichnen. Denn der Gedanke der Nähe des Gottesreiches und der Glaube Jesu, der Messias zu sein, haben nur Jesus getrieben und ermutigt, seine besondere Anschauung von Gott und menschlicher Pflicht der herrschenden pharisäischen Anschauung entgegenzustellen: er wusste, dass die der Sünderliebe Gottes entsprechende Frömmigkeit die auch im Gottesreich noch gültige Art vollkommenen Lebens sei, und so konnte er es gelegentlich aussprechen, dass man in seinen Worten das Gottesreich im voraus schon habe[2].

Notwendigkeit des Messiasglaubens.

Somit ergibt sich aus dem allem die Erkenntnis, dass die Ekstase Jesu die treibende Kraft war, welche den bisher von ihm angesammel-

---

[1] Es ist hier natürlich nicht von einer logischen, sondern von einer psychologischen Notwendigkeit die Rede. Wer sich eines Menschen in seiner Gewissensnot erbarmt, der ist im stande, einen andern zu verstehen und mit ihm zu fühlen: so ist er auch in andern Fällen im voraus zum Mitleid und zur Hilfleistung gestimmt. In der evangelischen Erzählung fällt auf, dass der Gichtbrüchige Mc 2 1—12 zuerst die Sündenvergebung zugesichert erhält und dann geheilt wird. Das mag in der augenblicklichen Lage begründet sein (vgl. mein „Leben Jesu" S. 155—157); es entspricht aber auch der Besonderheit Jesu, der sich vor allem berufen weiss, das Verlorene zu suchen Lc 19 10 und die Sünder zu rufen Mc 2 17. — Von dem „Dogma, dass die Leiden des irdischen Lebens Strafen Gottes seien", steht Mc 2 5 trotz Bousset, Die Religion des Judentums S. 371 1, durchaus nichts.

[2] Lc 11 20 17 21, dazu die Gleichnisse der Seepredigt (Leben Jesu S. 197—200). Jesus hat also seinen Messiasglauben in prophetischer Ekstase bei seiner Taufe durch Johannes erhalten; er hat dadurch die Gewissheit, trotz alles Widerspruchs der Welt schliesslich nicht unterzugehen, sondern zuletzt von Gott über alle Feindschaft der Gegner hinausgetragen und zu einer ewigen Herrlichkeit verklärt zu werden. Aber er rechtfertigt diesen stolzen Glauben vor sich selbst, weil die neue, der pharisäischen entgegengesetzte Frömmigkeit, die er betätigt und verkündigt, ein in seiner Weise unüberbietbares Heilsgut ist. Hat Jesus in der Taufvision sich als Sohn Gottes erkannt (Mc 1 11), so sagt er Mt 5 45 = Lc 6 35, dass man durch Uebung der Feindesliebe ein Sohn Gottes wird: denn in dem Liebeserweis auch gegen Sünder stellt sich Gottes Grösse dar (Lc 6 35 υἱοὶ ὑψίστου); in der Liebe auch gegen feindselige Menschen sollen Gottes Söhne dem Vater gleichen. Also weil er dieses Evangelium von der Sünderliebe Gottes kannte, wies Jesus den ihm durch die Taufvision gegebenen Gedanken, dass er selbst Gottes Sohn sei, nicht als eine sündige Anmassung und Ueberhebung zurück (s. Leben Jesu S. 107).

ten geistigen Schatz, das Evangelium der Zukunft, nachdem er in stiller Gebundenheit in ihm gereift war, mit Wucht aus seinem Innern auslöste und zum Gemeingut werden liess. Sein Glaube an sich als den Messias, an die unmittelbare Nähe des Gottesreiches gab die Möglichkeit, dass um diesen wertvollen Schatz sich eine Gemeinde scharte. Und diese Gemeinde kann niemals auf den Jesus damals in der Ekstase gegebenen Glauben, dass er der Messias sei, verzichten, so klar es ihr auch ist, dass Jesus in der Erwartung des baldigen Kommens des Reiches menschlich geirrt hat[1]. Denn tatsächlich ist sowohl Jesu als seiner Jünger Charakterbild erst durch den Glauben an sein Messiastum zur Vollendung gekommen. Dadurch gewann er und gewannen sie eine feste Zuversicht für ihre letzte Zukunft, wie sie gerade dem nottut, der seinen Wert und seine Grösse im Dienste an andern suchen soll. Man kann auch hier wie überall Form und Inhalt nicht voneinander trennen, ohne dass etwas verloren ginge. Das Ekstatische ist nicht das Vergängliche neben dem bleibenden Evangelium. Nur das lässt sich mit Recht sagen, dass das Vergängliche in der Verkündigung Jesu unter dem in der Ekstase gewonnenen Besitze zu suchen ist. Nicht zu Lebzeiten der Zeitgenossen Jesu ist das Gottesreich gekommen; so zwingt uns unser Glaube auch nicht zu der Annahme, dass es in den von der jüdischen Apokalyptik ausgeprägten Formen sich jemals verwirklicht. Aber Jesu Messiasglaube selbst sagt seiner Gemeinde, dass die von ihr gepflegte Frömmigkeit das unüberbietbare Ziel der Menschheit ist, und gibt dem einzelnen die Gewissheit, dass dieses Höchste, dem er nachgestrebt hat, trotz Sünde und Tod zu einer ewigen Vollendung in ihm heranreifen wird. Man würde das Rückgrat des Christentums zerbrechen, wenn man den Messiasglauben aus ihm hinwegnähme[2].

[1] Die Leugnung dieses Mc 9 1 13 30 Mt 10 23 ganz offen vorliegenden Irrtums ist um so bedauerlicher, als sie regelmässig von solchen geschieht, die sich sonst gerne ihrer Bibeltreue getrösten. Dass ein solcher Irrtum Jesu, der nicht eine Nebensache, sondern einen Hauptpunkt seines Glaubens betraf: — seine erste Verkündigung begann nach Mc 1 15 mit dem πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ — nicht zur Erleichterung des Glaubens an Jesus dient, versteht sich von selbst; aber dieser Irrtum Jesu ist für seine Gemeinde eine höchst erziehliche und darum auch höchst wertvolle Mahnung, Vergängliches und Bleibendes an dem Werke Jesu zu unterscheiden. Das Christentum verpflichtet zu einem bestimmt gearteten Gottesglauben und zum Leben nach einem diesem Gottesglauben entsprechenden Ideal; aber es verpflichtet nicht zu der mythologisch-phantastischen Weltanschauung, die das vergängliche Kleid war, in der es einst in die Welt trat.

[2] Wernle (Die Anfänge unserer Religion 1900 S. 27. 28) sagt sehr richtig: „Der Messiasglaube der Jünger muss älter sein als Jesu Tod, weil er nach Jesu Tod, diesem Strich durch alle Erwartungen, nicht erst entstehen konnte. Ist er älter als

Jesu Tod, so ist undenkbar, dass Jesus ihn nicht geteilt und doch geduldet hätte." Auch das ist richtig, dass „an der Messiasidee für Jesus nicht der politische, sondern der abschliessende Charakter in Betracht kommt". Jesus erwartet keine über die seinige hinausgreifende Offenbarung des Gotteswillens: an seinen Worten wächst der einzelne in das Gottesreich hinein; diese Erkenntnis bestätigt und bekräftigt es Jesus, dass er ein Recht darauf hat, an sich als an den Messias zu glauben. Aber die ganze Wahrheit ist das doch nicht. Jesus hat selbst an seinem Messiasglauben ein hohes persönliches Gut; die Festigkeit und Freudigkeit seines Auftretens ruht ganz wesentlich auf diesem Glauben. Ein solches religiöses Gut wird aber niemals durch kühle Ueberlegung gewonnen; Jesus hat seinen Messiasglauben durch die Vision bei seiner Taufe erhalten. Aber WERNLE will das Messiasbewusstsein Jesu nicht aus einer Vision ableiten; denn Jesus habe sich nie auf Visionen berufen. Aber auch bei Paulus, dessen Berufungsvision WERNLE nicht antastet, erreicht trotz II Kor 12 1–7 Gal 2 1 Act 16 9 18 9 27 23 24 keine spätere Vision die Bedeutung der ersten, durch welche er Christ und Apostel wurde. Ebenso ist es bei Jesus, dem es doch auch später an ekstatischen Augenblicken nicht fehlt. — Immerhin versteht WERNLE die Bedeutung des Messiasbewusstseins Jesu für die Christenheit besser als WEINEL, der die „vielen Pfarrer und Männer verschiedener Richtung", welche die Theologische Rundschau lesen, bereits tröstet: „Der Glaube an die Messianität Jesu hat in der Heidenkirche, zu der auch wir gehören, nie mehr als apologetischen Wert gehabt, d. h. man hat sich auf Weissagung und Erfüllung in Jesu Leben berufen, um die Wahrheit des Christentums zu beweisen. Ein gewisser Gefühlswert hat sich freilich stets damit verbunden, aber nur nebenher" (Theol. Rundschau V 241). Dazu vgl. mein „Leben Jesu" S. 399 und „Das Messiasbewusstsein Jesu und seine neueste Bestreitung" S. 25. 26.

VI. Der Wechsel von Ekstase und Ruhe.

Lebendigeres Bild Jesu.

Der Hauptgewinn aus unserer Untersuchung besteht wohl darin, dass durch sie das Bild Jesu deutlicher und lebendiger als früher erfasst werden kann. Eine in sich ruhige Natur gewinnt, im Anschluss an eine bis auf den Propheten Hesekiel zurück nachweisbare Gottes- und Pflichtanschauung und abgestossen durch die herrschende pharisäische Richtung, eine in dieser Ausprägung durchaus neue Auffassung des göttlichen Willens. So wird Jesus in die ekstatische Bewegung hineingerissen, die vom Täufer Johannes ausgeht (Lc 16 16 Mt 11 12 13) und erlebt selbst eine Offenbarung, die ganz geeignet wäre, ihn noch machtvoller in das Getriebe aufgeregten Prophetentums hineinzuführen. Aber so lockend diese scheinbar berechtigten Folgerungen aus der ursprünglichen göttlichen Offenbarung sich darstellen, so siegt doch das schon zuvor in der Seele lebendige Ideal[1], und die noch weiterwirkende ekstatische Begeisterung führt nur zu treuer Predigt und Verteidigung

[1] Jesus hat sich nicht gewaltsam von der pharisäischen Pflichterfassung losreissen müssen; er hat seine eigene Gottes- und Pflichtauffassung weder plötzlich mit einem Schlage noch auch in mühsamer Arbeit langsam sich selbst gewonnen, so gewiss er sie durch treues seelsorgerliches Ueberdenken vertieft und ausgestaltet hat. Nichts deutet auf einen Bruch mit früheren Anschauungen. Das ist einer der wenigen Punkte, in denen meines Wissens alle übereinstimmen, die sich mit der Erfassung des Bildes Jesu beschäftigt haben. Fiele ein solcher Bruch mit dem pharisäischen Ideal in das Leben Jesu, so müsste der Augenblick dieses Umschwungs als die Geburtsstunde des Christentums gelten: denn an die Messiasoffenbarung durfte Jesus nur glauben, weil er dieses Evangelium von der Sünderliebe Gottes besass. In fromm jüdischer Erziehung konnte er sein Ideal zunächst als ruhenden Besitz überkommen. Den Zwang, es laut zu predigen und der herrschenden pharisäischen Lebensauffassung gegenüberzustellen, erfuhr er erst, nachdem er vom Täufer den Glauben an die Nähe des Gottesreiches übernommen hatte; die Kraft, mit der er bis zum Tod für sein Evangelium eintrat, entnahm er dem Glauben, der Messias zu sein.

dieses Ideals in dem allgemeinen, schon durch den Täufer Johannes gegebenen Rahmen. Aber der Eifer und die Tatkraft, mit denen Jesus um des ekstatischen Glaubens an die Nähe des Gottesreiches willen seine neue, der pharisäischen entgegengesetzte Frömmigkeit vertritt, bringen ihm und seiner Gemeinde Verfolgung; er hat das heilige Gesetz angegriffen und muss den jüdischen Boden meiden[1]. In diesem grossen Abschnitt seiner Wirksamkeit hat das, abgesehen von aller Ekstase, in ihm lebendige antipharisäische Ideal das Uebergewicht über alles Ekstatische auch in seiner Predigt. Selbst die ekstatische Begeisterung anderer, die inhaltlich nur das wiederholt, was Jesus bei seiner Taufe über sich gehört hat, den Gedanken, dass er der Messias sei, weist er schroff zurück, um die Reinheit seines Wirkens sich zu erhalten. Erst als einer der Treuen, die in Not und Verfolgung bei ihm ausharren, in gleicher Begeisterung dasselbe Bekenntnis ablegt, mag Jesus es nicht zurückweisen, weil er diesmal in dem begeisterten Wort seines Jüngers eine vom Vater selbst ausgehende Offenbarung sieht. Damit scheint ihm aber der Sieg seiner Sache auch aufs neue verbürgt; er entschliesst sich, sich und seine Jünger dem Tod auszusetzen, weil ja der Messias und seine Gemeinde nicht im Tod bleiben können. Die Grösse dieses Entschlusses spiegelt sich darin, dass er jetzt in Galiläa einen zu kleinen Schauplatz seines Wirkens sieht: in Jerusalem muss ein Prophet untergehen (Mc 8 31 Lc 13 33). In diesem Augenblick scheint die Ekstase ihn übermächtig ergriffen zu haben; jetzt müssen seine Jünger ihre Habe im Blick auf die Nähe des Gottesreiches verschenken; jetzt rühmt er auch die, welche sich um des Gottesreiches willen von ihren Frauen getrennt haben. Aber so wichtig das ist, so vereinzelt stehen doch auch in dieser Zeit solche Worte inmitten der

[1] Der notgedrungene Aufenthalt Jesu auf heidnischem Boden ist bei Mc 7 24—9 29 so einfach und in sich übereinstimmend, zugleich mit so guter Begründung erzählt, dass man keinerlei Anlass hat, an irgendwelche absichtliche Erfindung zu denken oder spätere Sagenbildung anzunehmen. Vielmehr sieht man, wie in den späteren Evangelien sich die frühere Erinnerung allmählich verwischt. Zu dieser Erinnerung passen vortrefflich eine Reihe von ausserhalb des Mc-Evangeliums überlieferten Herrnworten Lc 4 25—27 9 57—62 10 13—15. Hier ist also ein starker Stützpunkt für die Richtigkeit der Mc-Ueberlieferung. Aber mit solchen Erkenntnissen will man nicht Ernst machen; unsere gelehrte Arbeit hinsichtlich der evangelischen Geschichte leidet daran, dass man nirgends fest einsetzen will, sondern immer mit eigentlich überwundenen Anschauungen weiter arbeitet. Sogar Harnack ist hiervon nicht frei: in seinen Vorlesungen über das „Wesen des Christentums“ wird trotz der scharf von Harnack selbst betonten kritischen Stellung des Verfassers zu dem Joh-Evangelium (2. Vorl. Einleitung) doch ein johanneisches Herrnwort genau wie die Herrnworte der Synoptiker angeführt (2. Vorl.: Joh 4 48): Die wissenschaftliche Erkenntnis hat der kirchlichen Gewöhnung das Feld überlassen.

Reden Jesu, die sich gegen das falsche pharisäische Lebensziel wenden oder ohne einen Gegensatz hervorzuheben, seine eigene Frömmigkeit predigen. Am stärksten tritt die ruhige Besonnenheit Jesu der aufgeregten Ekstase der Jünger bei der Bitte der Zebedäiden entgegen. Immerhin ist es ein Zeichen davon, dass auch in ihm selbst die Ekstase sehr mächtig ist, wenn Jesus bei seinem Einzug in Jerusalem sich als den messianischen König feiern lässt, wenn er am zweiten Tag die Tempelreinigung vornimmt und dabei nach Joh 2 19 Mc 14 58 sich als den bezeichnet, der den ewigen Tempel des Gottesreiches aufrichten wird, wenn er am dritten Tag den Abgesandten des Hohenrates das Gleichnis von den bösen Weingärtnern erzählt, wo er deutlichst sich als den Sohn Gottes im Unterschied von den ihm vorausgehenden Propheten darstellt, wenn er endlich, am vierten Tag — nach Einfügung von Joh 7 53—8 11 hinter Mc 12 34 — der Volksmenge zeigt, dass der Messias durchaus nicht ein Sohn Davids sein müsse[1], den Jüngern am Oelberg die letzten Weisungen für die sie erwartende schwere Zeit gibt, beim letzten Mahl seinen Tod als die Weihe des Jer 31 31 verheissenen Bundes betrachtet und schliesslich vor dem Hohenpriester sich als den Dan 7 13 geschilderten Menschensohn kundgibt. Aber darüber darf man doch nicht vergessen, dass Jesus in Jerusalem die Frage nach dem Zinsgroschen, die Frage der Sadduzäer nach der Auferstehung der Toten, die Frage nach dem höchsten Gebot in ruhigster Klarheit beantwortet, dass er hier das Gleichnis vom barmherzigen Samariter erzählt, die Entscheidung über die Ehebrecherin getroffen, allen seinen Widerspruch gegen Pharisäer und Schriftgelehrte in scharfer Streitrede zusammengefasst und daneben die Gabe der armen Witwe gepriesen hat. Auch diese Worte sind ja gewiss in sehr verschiedenem

---

[1] Anders darf Mc 12 35—37 nicht gedeutet werden. v. 35 fragt, in welcher Art und Weise (πῶς) die Schriftgelehrten den Messias für Davids Sohn erklären. Es handelt sich darum, ob das in genauer Erwägung aller Zeugnisse oder in voreiliger Weise geschieht. v. 36 bringt dann ein Zeugnis, das von dem angeblichen Vater David selbst (αὐτός — betont vorausgestellt; den Gegensatz bilden die anders aussagenden γραμματεῖς) herrührt und das um so glaubwürdiger ist, als es ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ gesprochen worden ist. v. 37 fasst zusammen: der, den die Schriftgelehrten den Vater des Messias nennen, heisst selbst (αὐτός) den Messias seinen Herrn. Auf dieses αὐτός weist wieder das folgende πόθεν als auf seinen Gegensatz zurück. Nach Davids eigenem, dazu vom hl. Geist eingegebenen Zeugnis ist der Messias Davids Herr; woher (aus wessen Zeugnis) weiss man denn, dass er Davids Sohn sei? Ich trage kein Bedenken, jeden der üblichen Auswege bei der Erklärung dieser Stelle als eine exegetisch unerlaubte, wenn auch durch die exegetische Ueberlieferung jedem versucherisch nahegelegte Ausflucht zu bezeichnen (vgl. mein „Leben Jesu" S. 353. 354).

Grad der Erregung gesprochen worden; aber das eigentlich Ekstatische tritt in ihnen entschieden zurück[1].

Temperament Jesu.

Was heute als Frage nach dem Ekstatischen in Jesus behandelt wird, das behandelte man früher ausser dem, dass man Jesus gegen den Vorwurf der Schwärmerei verteidigte, als Frage nach dem Temperament Jesu. Noch KEIM (Gesch. Jesu I 442 1) glaubte nachweisen zu können, dass sanguinisches, melancholisches und cholerisches Temperament in Jesus gemischt waren, und hat auf diese Bestimmung der Besonderheit Jesu später nur verzichtet, „um allgemeine Bezeichnungen und einfältige Einwände (es fehle nur noch das phlegmatische Temperament) zu vermeiden". Damit ist natürlich nicht dasselbe erreicht, wie wenn WALCH und WINKLER das Temperament Jesu als das eines Cholerikers bestimmt hatten (WOYTT, De temperamento Christi hominis, Jena 1753; WINKLER, Psychographie Jesu für gebildete Christusverehrer, Leipzig 1826): denn damit sollte ein bestimmter Eindruck des Bildes Jesu gewonnen werden nach dem Eindruck, der sich mit jedem der vier Temperamente herkömmlich verbindet[2]. Dieser Eindruck geht aber verloren, sobald man eingesteht, dass Jesus in keine dieser vier Kategorien einfach eingereiht werden kann. Es ist also nur zu billigen, wenn HASE (Geschichte Jesu S. 315) und BEYSCHLAG (Leben Jesu I 173) darauf verzichten, das Temperament Jesu bestimmen zu wollen. Aber wenn man mit den überlieferten Kategorien bei Jesus so wenig, wie

[1] Ein Ekstatiker, der sich zu dem Glauben zu erheben vermag, er werde nach seinem demnächst eintretenden Tod in einer von Gott ihm geschenkten Herrlichkeit und umgeben von den Engeln Gottes zum Gericht und zur Einführung der Frommen in eine vollendete Welt auf den Wolken des Himmels erscheinen, ein Mann, der in diesem Glauben der drohenden Gefahr entgegenzieht, wird freilich auch in ruhigster Rede seine ekstatische Art nicht ganz verleugnen. Darauf wurde auch c. IV hingewiesen. Aber Jesus bewährt seine Eigenart darin, dass er trotz solcher ekstatischen Art sein ruhig klares Urteil festhält, und nur in der Wärme und in der Kraft seiner Rede lässt er auch in ruhigen Augenblicken seine ekstatische Art durchleuchten.

[2] Der gewöhnlichen geschichtlichen Betrachtung genügt es, den Umfang der Anschauungen und Zwecke einer Persönlichkeit festzustellen. Diese Betrachtung wird durch die Frage nach dem Temperament dahin ergänzt, dass auch Art und Mass der in solchen Anschauungen und Zwecken sich auswirkenden geistigen Kraft festgestellt werden soll. Das kann aber hinsichtlich des Masses immer nur vergleichsweise erreicht werden, und deshalb hat die Annahme einer vierfachen Abstufung dieser Kraft, so willkürlich sie an sich sein mag, doch ein gewisses Recht. Aber die Temperamente sollen nicht bloss das Mass, sondern auch die Art persönlicher Kraft veranschaulichen, und dazu reicht eine Aufstellung von vier Kategorien nimmermehr aus. Hier möchte man eher bei genauerer Betrachtung der Wirklichkeit zu der vielleicht auch übertriebenen Annahme hinneigen, dass jede menschliche Person ihre eigene Kategorie darstellt.

bei irgend einer kraftvollen Persönlichkeit ausreicht, so würde man doch eine von der Geschichte gestellte Aufgabe ungelöst lassen, wenn man nicht auf das Ekstatische in dieser doch auch wieder durchaus ruhig klaren Persönlichkeit hinwiese. Gerade das Widerspruchsvolle und Gegensätzliche ist gar oft das, was zu einer Persönlichkeit hinzieht. Der Gegensatz von Klarheit und Ekstase dürfte auch bei Jesus das gewesen sein, was die Gemüter zuerst an ihn fesselte, und in dieser Verbindung zweier scheinbar einander widerstrebenden Eigenschaften ist nicht zum mindesten das Geheimnis der ersten grossen Erfolge zu suchen[1]. Es liegt sehr nahe, diese geschichtliche Anschauung mit der Zweinaturenlehre der alten Kirche zu vergleichen; aber dieser Vergleich passt nicht; denn das Ekstatische dürfen wir nicht als das Menschliche in der Person Jesu bezeichnen, und das, was er in ruhiger Klarheit als Gottes heiligen Willen einer andersgearteten Frömmigkeit gegenüber verteidigt, erschöpft nicht den ewigen Gehalt, der in seiner Person uns gegeben ist.

---

[1] Es gehört das zu den äusseren Mitteln, durch welche Jesu Wirksamkeit erfolgreich geworden ist, ohne dass er selbst um diese Mittel vielleicht auch nur wusste. Dahin gehört noch ebenso seine lebendige Auffassung der Wirklichkeit, seine Erzählergabe, seine anschauliche Denkweise. Den bleibenden Wert seiner Predigt verbürgt ihr Inhalt: aber der Erfolg einer öffentlichen Wirksamkeit hängt immer auch von der Form ab, in welcher sie sich vollzieht.

Bibelstellen.

(Die römischen Ziffern bedeuten Buch, die fettgedruckten Kapitel, die kleinen Vers und die gewöhnlichen Seite.)

Marcus.

Lucas.

Johannes.

Apostelgeschichte.

Römer.

I Korinther.

II Korinther.

Galater.

Philipper.

Kolosser.

I Thessalonicher.

Titus.

I Petrus.

I Johannes.

Hebräer.

Jakobus.

Apokalypse.

